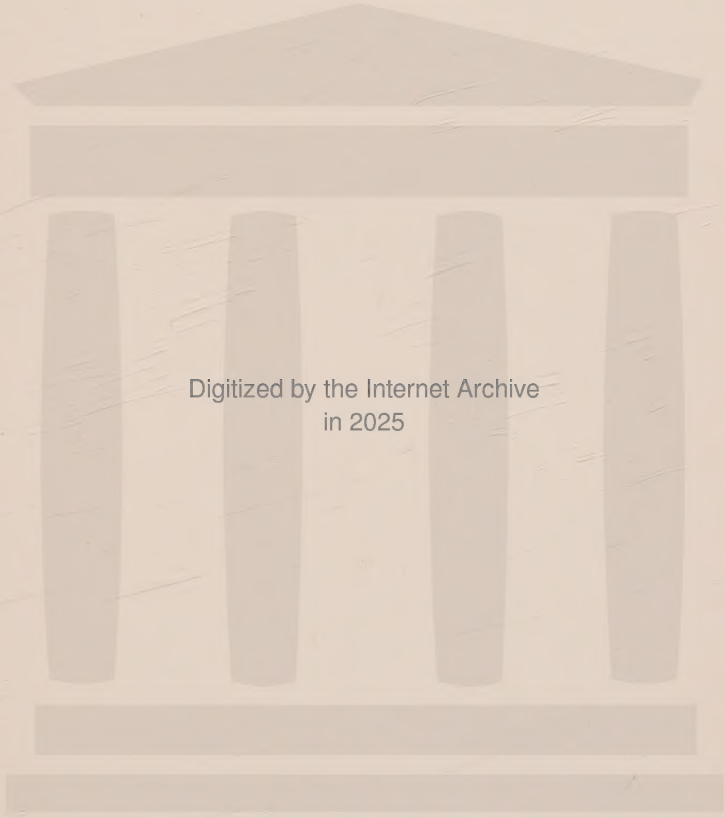
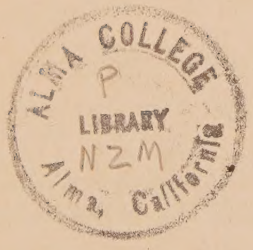


Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/neue-zeitschrift-missionswissenschaft_1947_3

Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
Nouvelle Revue de science missionnaire

Redaktion: Prof. Dr. J. Beckmann SMB, Schöneck Nidw.
P. Dr. L. Kilger OSB, Uznach St. G.
Prof. P. Dr. P. de Menasce OP, Fribourg
P. Provinzial Dr. Franz Solan Schäppi OMCap, Luzern
Administration: Seminar Schöneck-Beckenried (Schweiz).



III. Jahrgang **1947** **Troisième anné**

Redaktion und Administration: Seminar Schöneck/Beckenried
Schweiz Suisse

39543

V, 3
1947

Inhaltsverzeichnis — Sommaire

Allegra, P. Gabriel Maria, La version chinoise de la Sainte Bible . 286—289
Beckmann, Prof. Dr. Joh., Die hierarchische Neuordnung in China 9—24
Combaluzier, Fern., Un inventaire des Archives de la Propagande 49-57, 96—105
Hecken, P. Josef van, La Littérature mongole chrétienne . . 118—127
— Les missionnaires de Scheut et l'étude du mongol . . . 193—205
Henninger, P. Dr. Josef, Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran
IV. Die Stellung Jesu in der Heilsgeschichte . . . 128—140
V. Polemik gegen die Hauptdogmen des Christentums . 290—301
Hoehne, Joh., «St. Mary's Seminary» zu Vunapope, Neu Britannien 58—65
Kilger, P. Dr. Laurenz, Der Klerus von Peru um 1600 . . . 81—95
— Christlicher Brauch und kirchliche Kunst in Peru um 1600 276—285
Krenn, Dr. Ernst, Die katholische Mission auf Föroyar . . . 262—275
Laufer, P. Carl, Religiöse Wahnideen unter Naturvölkern . . 216—221
Menasce, Prof. Dr. Pierre de, Sur le nationalismus des pays de Mission 1—8
Ohm, Prof. Dr. Thomas, Die Anpassung an die Art und das Brauchtum der Nichtchristen in der Gebetsgestik . . . 241—253
Oudenrijn, Prof. Dr. M. A. van den, La lettre encyclique de Jean de Qrhnay dans la «Conciliatio» de Galanus . . . . 25—38
Seumois, P. André, Vers une définition de l'Activité Missionnaire . . . . . 161—178 254—261
Wicki, Josef, Die Heidenbekehrung in den Jesuiten-Niederlassungen von Portugiesisch-Indien (1545—52) . . . . . 39—48
— Xavers Mitarbeiter in der Unterweisung der christlichen indo-portugiesischen Bevölkerung (1545—52) . . . . 179—192

Missions-Rundschau:

Gregorius von Breda, P. Dr., Die katholische Mission in Indonesien 1940—1947 . . . . . 206—215
O'Reilly, Patrik, Les chrétientés mélanésiennes et la guerre . 106—117

Literarische Umschau — Revue des Revues

Beckmann, Prof. Dr. Joh., Japonica . . . . . 227—231
— Aus belgischen und holländischen Missionszeitschriften . . 70—72
Menasce, Prof. Dr. Pierre de, La Missiologie dans les Universités des Etats Unis . . . . . 146—148
Specker, Johann, Dissertationen der missionswissenschaftlichen Fakultät der Propaganda . . . . . 304—306

Miscellanea 66—69 141—145 192 205 222—226 275 289 302—303 306

Allo, Paulus, der Apostel Christi. (Lachenmeier) 73
Anales del Instituto de Entnografia Americana. Vol. II—VI (1941—1945). (Beckmann) 158
Aspurz, La aportación extranjera a las Misiones Españolas del Patronato Regio. (Beckmann) 312
Beni Prasad, India's Hindu-Muslim Questions. (-ss) 160
Blumenkranz, Die Judenpredigt Augustins. (Zimara) . . . 307
Breynat, Cinquante ans au pays des neiges. (Beckmann) . . . 152
Brou, Au Pays des Dieux. (Mesot) 314
Burton, According to the Pattorn. (Birri) 155
Catholic Bishops' Conference of India. 1945/46. (Beckmann) . . 236
Chappoulie, Clartés sur l'horizon. (Mesot) 234
Chatelet, Jean-Gabriel Perboyre de la Congrégation de la Mission (Lazaristes) martyr. (Combaluzier) 77
Correspondance de Nicolas Clénard. (de Menasce) 232
Cuvelier, L'ancien Royaume de Congo. (Kilger) 311
Czerminski, Un Heroe entre Leprosos. (Specker) 315
Dainville, La Géographie des Humanistes. (Beckmann) . . . 155
Dengel, Mission for Samaritans. (Birri) 153
Dessauer, Wissen und Bekenntnis. (2. Aufl.) (Beckmann) . . . 150
Dieu, Dans la brousse congolaise. (Membrez) 154
Eder, Das Jahr im chinesischen Volkslied. (Geisser) 320
Flachère, Monseigneur de Guébriant. Vol. I. Le Missionnaire. (Beckmann) 237
Fulgentius, Bishop Hartmann. (Moser) 235
Gay, La doctrine Missionnaire Du Vénérable Père Libermann. (Bühlmann) 236
Grimes, Towards an Indian Church. (-ss) 158
Habig, Heroes of the Cross. (Beckmann) 312
Handbook of Latin American Studies. 1943, No. 9. (Beckmann) . . 307
Henninger, Über die völkerkundliche Bedeutung von 1001 Nacht. (Beckmann) 240
Home Review. Silver Jubilee 1921—1946. (Beckmann) . . . 80
Hophan, Die Apostel. (Lachenmeier) 232
Jann, Monumenta Anastasiana. Pars prima, Vol. IV. (Beckmann) . 309
Jungblut, «Misdadige» Stammen. (Vroklage) 79
Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz. 1947. (Beckmann) . . 234
Khambane, Chitlangou, fils du chef. (Mesot) 320
Koller, Essai sur l'esprit du Berbère marocain. (Henninger) . . 152
Koppers, Geheimnisse des Dschungels. (Beckmann) 318
Le Missioni cattoliche dipendenti dalla Sacra Congregazione de Propaganda Fide. (Combaluzier) 80
Liechtenhan, Die urchristliche Mission. (Lachenmeier) . . . 149
Lin-Tsiu-sen, China und Japan im Spiegel der Geschichte. 2. Band. (Kilger) 240
Loidl, Pfingststurm über Afrika. (Bühlmann) 153

Lopetegui, Islam y Cristianismo. (Specker) 150
— 1. La Constitución «Romani Pontificis» de San Pio V —
2. San Francisco de Borja y el plan misional del san Pio V. —
3. El Papa Gregori XIII y la Ordinación de mestizos hispano-incáicos. (Beckmann) 234
Lou Tseng-tsiang, Dom P.-C., Konfuzianer und Christ. (Beckmann) 314
Masson, La Religion populaire dans le Canon Bouddhique Pâli. (Frei) 319
Maynard, Francesca Cabrini. (Kilger) 154
Miscellanea, Pietro Fumasoni-Biondi. Vol. I. (Beckmann) . . 311
Missionsärztliche Caritas. 1946. (Kilger) 79
Mulders, Missie en Wetenschap. (Beckmann) 75
Murúa, Historia del origen y genealogía real de los Reyes Inças del Perú. (Höltker) 151
Numazawa, Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie. (Blöchlinger) 318
Nurisio, Tifo petecchiale o tifo delle guerre. (Zürcher) . . . 319
Palazzolo, Nas selvas dos Vales do Mucuri e do Rio Doce. (Beckmann) 79
Pastells-Mateos, Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Vol. VI. (Beckmann) 310
Paventi, De iuramento ac de titulo missionis. (Kilger) . . . 74
Pêro Pais, História da Etiópia. Vol. I und II. (Oudenrijn) . . . 75
Perraudin, Urundi. (Bühlmann) 153
Plattner, Jesuiten zur See. (Kilger) 314
Rammate, Visages de l'Islam. (Schildknecht) 238
Rommerskirchen-Dindinger, Bibliografia Missionaria. Anno IX. 1942. (Beckmann) 149
— — Anno X. 1943—1946. (Beckmann) 307
Schärer, Die missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld (Bühlmann) 73
— Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo. (Frei) . . 159
Schlyter, Karl Gützlaff als Missionar in China. (Beckmann) . . 78
Seewald, Symbole. (Holenstein) 157
Shropshire, Primitive Marriage and European Law. (Monico) . . 156
Sinologica. 1947 Heft 1. (Beckmann) 239
Tempels, Bantoe-Filosofie. (Beckmann) 156
Vaussard, Charles de Foucauld. (Fischer) 315
Voillaume, Les Fraternités du Père de Foucauld. (Fischer) . . 315
Walter, Chinesische Kirche im Wellenschlag der Zeit. (Beckmann) . 159
Zameza, Catecismo Misional. (Zürcher) 232
Zwemer, A factual survey of the Moslem world. (de Menasce) . . 316
— The Origin of Religion. (de Menasce) 317
— Heirs of the Prophets. (Henninger) 317

Printed in Switzerland
Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach

Sur le nationalisme des pays de Mission.

P. de Menasce O. P., prof. à l'Université de Fribourg.

Dans une page célèbre de son Mystère de l'Eglise, le P. Clérissac relevait jadis la coexistence en Israel d'un particularisme et d'un universalisme l'un et l'autre surnaturel, celui-ci orientant déjà les esprits vers la loi nouvelle qui ne connaitra plus ni Grec ni Juif, celui-là maintenant le peuple élu dans un état de relative ségrégation afin de préserver de ses faiblesses le porteur de l'unique Révélation. Dans la Loi nouvelle, ajouterons-nous, c'est l'Eglise une et sainte qui succède au peuple-prêtre, l'économie spirituelle à la charnelle; l'universalisme s'actualise, puisque le Christ est mort pour tous, puisque l'Eglise doit récapituler en Lui tous les peuples de la terre; et cependant il n'y a pas là multitude confuse, poussière d'individus sous un chef unique, puisque le Christ institue Pierre comme chef des Apôtres auxquels succèderont les Evêques. Ce qui succède au particularisme charnel d'Israel, dans l'Eglise du Christ, c'est sa constitution épiscopale. Les Evêques ne seront pas que des instruments du pouvoir monarchique de l'Eglise, mais de véritables pasteurs, et l'on conçoit qu'ils soient liés à leur troupeau par un lien qui ne soit pas qu'administratif: l'Episcopat est, de soi, indigène; tant qu'il ne l'est pas, c'est un signe que l'église locale n'est pas encore parvenue à la plénitude de son âge, qu'elle n'a pas encore acquis ses organes essentiels, seuls capables d'assurer sa stabilité et sa fécondité: la famille et le sacerdoce chrétiens, fruits l'un et l'autre d'un sacrement «social». Adulte, l'Eglise devient une partie intégrante de la Catholica. La mission préparait cette intégration et n'a plus qu'à disparaître.

Peut-on chercher dans l'ordre naturel une analogie à cet équilibre entre l'universalisme et le particularisme dont les réalisations, nous venons de le voir, présentent, jusque dans l'ordre surnaturel, une diversité si marquée? Universaliste et particulariste à la fois, l'homme l'est diversement sur les divers plans où il déploie son activité. Si la technique rend le monde uniforme, c'est sa loi propre et il serait puéril de s'en émouvoir. Mais cela n'entraîne pas de soi l'uniformité sur des plans proprement moraux: l'ordre de la sensibilité, celui de la coutume, et, par voie de conséquence, celui de la loi et de la civilisation pourront garder des teintes particulières. Mais, tandis que dans l'Eglise, qui est de Dieu, l'universalisme et le particularisme bénéficient de sa sainteté, ne se diversifient que selon le parfait (Loi Nouvelle) et l'imparfait (Loi Ancienne), ici, il y a place pour des déviations. L'universalisme, le particularisme vertueux vont avoir à combattre des universalismes, des particularismes vicieux et l'on saisit les conséquences de cette faiblesse dans des pays où s'exerce en même temps, d'une part un effort de constitution ou de reconstitution nationale (civile, culturelle, etc.) et, de l'autre, l'action missionnaire de l'Eglise. Et nous

nous trouvons en un moment de l'histoire où, pour la première fois, s'affrontent un mouvement centrifuge proprement naturel, d'une rare intensité et d'une rapidité de propagation que l'on ne saurait sous-estimer, et une ardeur nouvelle de l'œuvre intégratrice (plutôt que centripète) de la Mission. Il ne faut pas s'étonner si bien des chrétiens de bonne volonté s'égarent dans la confusion.

Les uns voient dans le réveil des nationalités en Asie et en Afrique les prodromes d'une apostasie générale des pays de mission, comme s'il était normal que les missionnaires fussent les premières victimes de la xénophobie, comme si leur sécurité et celle de leurs chrétiens était liée au maintien du régime colonial ou semi-colonial qui exprimait jusqu'ici la relation entre ces pays et ceux d'Europe et d'Amérique. Ils déplorent les erreurs commises par les nations européennes, leur ruineuse concurrence, les coups tordus qu'elles ont infligés ou laissé infliger à leurs congénères dans l'espoir d'en profiter elles mêmes; ils regrettent la disparition d'un front commun, d'une éthique commune de la politique coloniale ou exotique, qui fonda jadis le régime des capitulations en Chine ou le partage de l'Afrique à partir de la Conférence de Berlin. Quand même elle leur paraîtrait un mal, la Realpolitik était, à leurs yeux, une étape nécessaire dans la voie du paternalisme éclairé qui était de mise avant 1939. L'Europe a failli à ses devoirs civilisateurs en manquant de force, en se laissant jouer et mépriser par des peuples incapables de se gouverner eux-mêmes mais devenus assez forts pour mettre à la porte leurs bienfaiteurs. Peut-être a-t-on eu le tort de leur insuffler trop vite l'esprit d'indépendance inhérent à la culture de notre continent: ils s'en sont grisés et leur «évolution» tourne à leur propre détriment. L'impérialisme blanc se flatte de l'alliance d'un certain archéologisme ethnologique: c'est folie que de retirer les peuples de leur condition «naturelle», c'est faire peser sur eux le mal d'uniformité et de laideur dont nous souffrons nous mêmes. S'ils disent eux mêmes le vouloir, c'est qu'ils sont attirés par la nouveauté d'un mode de vie pour lequel ils ne sont pas faits. Du moins, puisque les erreurs ont été commises, puisqu'il est trop tard, nous incombe-t'il de nous défendre.

Ceux qui parlent ainsi ne sont pas nécessairement des machiavels. Certains d'entre eux sont chrétiens, n'éprouvent à l'égard des «indigènes» aucune haine, aucun mépris; ils pensent avoir lu objectivement la leçon de l'expérience. Ils sont convaincus que le régime colonial avait du bon et que la perte à laquelle il s'achemine va entraîner la ruine de l'Eglise missionnaire. La partie serait perdue, il n'est que de le constater.

D'autres, qui admettent cette constatation, n'endossent pas le pessimisme qu'elle parait dégager. L'Eglise n'est-elle pas indépendante des structures proprement humaines de la société? Elle est donc en mesure de se dissocier de l'impérialisme politique et culturel des blancs; bien plus, son génie d'adaptation, qui a nom catholicité, va faire d'elle l'alliée de ces justes revendications nationales africaines et asiatiques. L'Eglise est pure du péché des coloniaux comme de celui des gens d'Eglise, l'accommodation aux mœurs et à la mentalité, le développement

du clergé indigène, plus que jamais nécessaires, dictent aux missionnaires leur tâche d'aujourd'hui plus clairement que jamais. Dégagée de son apparente soumission aux puissances coloniales, l'Eglise missionnaire est désormais plus libre et peut être plus hardie. Ne convient-il pas qu'elle soit à la tête de ces renouveaux nationaux indigènes? N'y a-t-il pas lieu de se féliciter de ce que ces mouvements comptent, jusque parmi leurs dirigeants, tant de chrétiens fervents? Ainsi démontre-t'on que le chrétien n'est pas un «client» de l'européen, ensoutané ou non, un citoyen de seconde zône. La «rentrée» des chrétiens indigènes dans la vie nationale, de laquelle l'adoption d'une religion «étrangère» semblait les avoir exilés pour toujours, est un fait nouveau, plus inattendu encore que la «rentrée» politique des catholiques dans l'Europe d'après-guerre.

Je doute que l'interprétation optimiste que l'on donne ordinairement de ce fait soit juste pour l'un et l'autre cas. Quoi qu'il en soit des pays d'Europe où le respect qu'obtiennent les chrétiens semble dû tout autant à une baisse de la préoccupation (anti)religieuse du monde ambiant, à une certaine indifférence aux valeurs proprement spirituelles objectives, qu'au déploiement de leurs vertus dans des circonstances exceptionelles, ils me parait qu'il faut examiner d'un peu plus près la nature du nationalisme chrétien en pays de mission si l'on veut éviter de tomber d'une misère dans l'autre.

Il faut bien convenir, en effet, que l'on entend de toutes parts parler du nationalisme comme si l'exagération, l'hypertrophie condamnée en Europe et dont celle-ci a tant souffert, devenait en pays de mission, et telle qu'elle est pratiquée par les Asiatiques ou les Africains, une disposition quasi-vertueuse. On entend tout d'abord condamner l'impérialisme européen, le nationalisme des missionnaires: encore faut-il s'entendre. Qu'un européen cherche à l'étranger de justes avantages dans la mise en valeur d'un pays économiquement peu développé n'est nullement condamnable, à condition que cette exploitation ne soit ni ruineuse pour le pays exploité, ni exclusive au point de constituer un privilège au détriment des indigènes, ni liée à une aliénation de souveraineté de caractère humiliant ou vexatoire. Mais ce n'est pas l'affaire du missionnaire de s'enrichir lui-même ou d'aider d'autres européens dans leurs honnêtes calculs. S'il lui arrive de s'engager dans des entreprises économiques, ce ne saurait être qu'au service de son apostolat, par exemple, lorsque la coutume économique stabilise un état de choses qui rend très difficile ou même impossible la pratique de la vie chrétienne (polygamie, travail forcé, etc.), et qu'il lui faut instaurer un nouveau régime de la production ou de la distribution. Mais il aura parfois à résister à la tentation de mettre son expérience du pays, beaucoup plus concrète et détaillée que celle des autres blancs, au service de leurs intérêts. Nous sourions un peu, aujourd'hui, de la naïveté de tels vieux missionnaires qui surent, en toute innocence, éveiller l'instinct d'aventure et de gain de leurs correspondants d'Europe qu'ils ne songeaient qu'à édifier et à apitoyer. A plus forte raison pareille activité est-elle interdite au missionnaire dès qu'il s'agit d'un

intérêt économique qui risque de requérir l'appui de la force armée et de conduire à une domination politique, occupation ou annexion [1].

Mais il y a beau temps que les missionnaires ont compris les inconvénients d'une pénétration apostolique garantie par des canonnières. Aujourd'hui, il s'agit d'un danger plus subtil: qu'il le veuille ou non, le missionnaire transporte avec lui sa culture et l'amour presque exclusif de celle-ci. Il a grand peine à ne pas européaniser. Les chrétiens d'aujourd'hui ont beau jeu de le lui reprocher: peu leur importe que le mal soit ou non volontaire et délibéré; ils souffrent déjà de sentir une culture étrangère préférée à la leur, par ceux là même qui ignorent celle-ci. C'est peu même que de parler imparfaitement la langue de leur troupeau, quand les missionnaires négligent de s'informer des plus hautes productions de leur civilisation. C'est en Europe que les Asiatiques trouvent des connaisseurs de leur culture et de leur passé plutôt que parmi ces pasteurs, penchés peut-être trop inmmédiatement sur la vie de l'homme de la rue pour observer les grands mouvements de sa pensée. Mais à vrai dire, ils sont rares tant en Orient qu'en Occident les hommes qui se sont consacrés à l'étude amoureuse et éclairée de pays qui ne sont pas les leurs.

Mais voici une situation paradoxale: c'est, malgré tout, d'Europe que vient cet esprit d'observation et de critique qui permet de scruter l'histoire; c'est à l'aide de méthodes européennes que les jeunes savants d'Asie ou d'Afrique reprennent l'étude de leur passé, de ce passé dont ils vont se glorifier, à très juste titre d'ailleurs, mais en vue d'établir leur supériorité sur l'Europe, leur antériorité culturelle notamment. Il n'y à là rien que de très normal: l'esprit d'acribie et d'objectivité qui caractérise un aspect de notre civilisation (l'aspect science, bien distinct de l'aspect sagesse) n'est en rien lié à celle-ci; c'est une acquisition qui trouve aussitôt un débouché universel. Notons encore ceci: les missionnaires proviennent de nations européennes dont la culture représente plus ou moins d'universalité; la culture française, allemande ou anglaise a plus de prétentions à l'universalité, porte en elle des virtualités d'impérialisme culturel plus facilement actualisables, que la culture de la Hollande ou de la Pologne. Un missionnaire suisse ou belge ignore la tentation du français d'imposer ce type d'universalisme bien français qui lui parait être l'universalisme tout court. On juge très sévèrement, hors de France, les manifestations de cet état d'esprit spontané que le Français relèvera, à son tour, et d'ailleurs avec une tout autre nuance, chez l'Allemand ou l'Espagnol. C'est la condition incarnée de l'homme qui ne lui permet pas de saisir l'universel

---

1 Il nous faut dire ici, parce que cela n'est imprimé nulle part quoique cela soit le sentiment commun, le regret que l'on éprouve de la nomination de l'amiral Thierry d'Argenlieu (en religion, P. Louis de la Trinité, carme déchaux) au poste de haut-commissaire français en Indochine dans un moment où il s'est agit de faire œuvre de répression militaire et de négociation politique et dans un pays qui compte une forte proportion de chrétiens et le clergé indigène le plus nombreux du monde. Les qualités de droiture de l'homme ne sont pas en question, mais il est déplorable qu'un religieux soit chargé d'une tâche où il n'a pas à représenter l'Eglise et l'Eglise seule.

sans passer par les images particulières. Pourtant, cet universel, il l'atteint, et de même qu'il y a une diffusion universelle de la technique, européenne dans ses origines mais à la disposition de tous, de même y a-t'il un certain humanisme d'origine européenne (méditerrannéenne, plus exactement, car il y faut faire la part du Christianisme aussi bien que de la Grèce) que l'européen ne peut pas ne pas transporter, surtout si, missionnaire ou non, il tient école, et qui est une acquisition définitive de l'esprit humain tout entier.

Cet humanisme a charrié bien des éléments impurs, d'autres trop particularisés. Nous assistons aujourd'hui, dans les pays de mission de haute ou de moyenne culture à une utilisation nouvelle, à une mise en œuvre imprévue et parfois maladroite de ce ferment. Il n'est plus au service exclusif de tel ou tel type de culture européenne; mais il n'est pas non plus une arme dangereuse dont se serait emparé un enfant devenu furieux.

Il entre cependant dans un certain ressentiment qu'éprouvent les peuples autrefois soumis (politiquement. économiquement, même virtuellement), à l'égard de leurs anciens maîtres qui déjà battent en retraite avec plus ou moins de decorum. Il est facile pour ceux-ci de se repentir de leurs fautes passées, de leur égoïsme et de leur injustice, facile de s'excuser du mal commis, au moment où il n'est plus possible de continuer de le commettre; il est un peu moins facile de supporter les conséquences d'actes injustes que l'on a posés sans prendre assez garde qu'on les mêlait aux bienfaits que l'on venait apporter (et l'on trouve dur que l'indigène oublie tant de bien, en raison de quelques éléments de mal); mais il est très difficile de supporter, et plus encore de guérir la déception que l'on a procurée à des hommes qui, vous croyant meilleur qu'eux, se sont livrés à vous jusqu'à vous imiter, qui vous ont emprunté le meilleur de vous-même, et qui ont reçu de vous un don qui vous dépassait vous-même aussi bien qu'eux. On peut comparer cela à un drame de famille: le fils juge son père qui lui a fourni les moyens de le juger et auquel, malgré tout, il ressemble; saura-t'il s'affranchir de lui sans faiblesse comme sans amertume? Et le père aura-t'il l'humilité et la sagesse de se complaire dans cette libération dont il fait les frais, après avoir fait les frais d'éducation de son fils? Quel équilibre à garder entre la haine et la résignation désabusée! Et le fils ne sera-t'il pas enclin à détester tout ce qui est signe du lien essentiel qui le rattache à ce semblable, à renier tout ce qui, en lui, est plus que lui-même?

Il en va des conflits de nations comme des conflits de famille: la grâce seule en fournit la solution parfaite, procure à l'humain un principe de solution qui aura, très lentement peut être, à se répandre jusque dans les actes particuliers. Nous n'avons pas, comme nos pessimistes de tout à l'heure, à regretter les erreurs de l'Europe qui eut dû faire front d'un commun accord pour sauver sa face aux yeux des autres continents. Il y a certains péchés d'ambition coloniale ou de prestige que l'on ne saurait couvrir en s'assurant l'appui de ses complices. Même quand, par une administration plus juste, par un

souci plus grand du bien de l'indigène et de la responsabilité que l'on porte à l'égard de la civilisation, on a en partie réparé sa faute, la conséquence de l'«occupation» n'est pas effacée; le fait demeure que l'on est un étranger et que l'on domine, même quand on n'opprime pas. Le missionnaire, lui, n'est pas un occupant; il demeure essentiellement un envoyé, et sa mission a un terme. Les chrétiens indigènes lui doivent reconnaissance et ce n'est pas pour eux un devoir facile à remplir. Ils verront en lui le missionnaire dans la mesure où il n'aura été que cela. Le cas n'est pas rare, heureusement. Et dans cette mesure, mais dans cette mesure seulement, il pourra les aider à éviter cette hypertrophie du patriotisme qui a nom nationalisme et qu'il ne s'agit pas de flatter davantage quand il est chinois ou indonésien que lorsqu'il est français ou allemand. L'européen comme tel, le blanc, est mal venu de s'en plaindre ou de s'en scandaliser: il n'est plus en mesure de faire la leçon à qui que ce soit. Il y trouverait trop son compte, si sa leçon était suivie. Il doit battre sa coulpe; en chrétien; et c'est en chrétien que l'asiatique ou l'africain aura à se garder de ce pharisaïsme de seconde cuvée, celui du publicain imaginé par Kierkegaard, trop heureux d'avoir été loué par la parabole.

En fait, il faut bien le dire, le chrétien des pays où le régime colonial est en train de disparaitre, est enclin à surenchérir de nationalisme. Ce n'est pas seulement, ainsi que nous le disions plus haut, afin de se réintégrer dans la communauté nationale qui le tenait à l'écart et le soupçonnait, c'est aussi parce que les nationalistes non-chrétiens ont souvent chercher à étayer leur mouvement sur l'attachement populaire à la religion locale, considérée désormais soit comme nationale (Chine, Inde) soit comme «continentale« ou même «universelle» (Bouddhisme, Islam) mais en opposition à l'universalisme chrétien. On a très souvent relevé la contradiction théorique qui réunit dans une même convergence pratique le panislamisme (mouvement de l'unité des peuples musulmans) et le nationalisme à la fois national et religieux des pays d'Islam. On sait aussi quelles limites, respectueuses de la coutume indienne, Ghandi imposerait à son principe de tolérance pour frêner l'action missionnaire des chrétiens, et il ne faut pas oublier non plus le rôle de la religion dans la formation du nationalisme hindou. Il est normal, dès lors, que le chrétien patriote s'efforce de faire sauter ce bloquage en s'appuyant exclusivement sur le principe national, ostensiblement mis en avant par les nationalistes qui entendent professer la liberté de conscience. Mais il risque de succomber aux simplifications atroces de ce nationalisme même, mêlant dans une même xénophobie, le particularisme politique, culturel et religieux.

C'est une des constatations les plus tristes de l'histoire que l'asynchronisme des nations. Au XIX siècle, le réveil des nationalités s'était effectué sous le signe de la Révolution, et les principes de 89 étaient successivement parvenus dans chacun des pays d'Europe et d'Amérique tandis que leurs prédécesseurs se ressaisissaient après le choc, soit dans une synthèse, soit dans une réaction. Les nationalismes contemporains, eux, ont une toute autre coloration: s'ils ne sont pas tous de type

raciste, ils s'appuient tous sur un principe d'autarcie: seul a valeur ce qui est autochtone, et tout ce qui est autochtone a valeur par soi. L'étranger n'a rien apporté de positif; s'il y a des exceptions, on ne lui en doit guère de reconnaissance; le régime des contacts et des échanges n'est plus de mise. Telle est la théorie; en pratique, il est notable, tout au contraire, que les peuples, et surtout les élites, ont un besoin croissant de contacts et d'apports étrangers. Qu'en est-il donc au juste? Le régime colonial se présentait comme une œuvre civilisatrice et universaliste; mais, charriant des facteurs d'impérialisme économique et parfois même culturel, il risque d'entraîner dans sa perte, sinon la civilisation technique dont le bienfait est trop évident pour que les nationalités en réveil songent à s'en priver, du moins, pour un temps peut-être, et plus en théorie qu'en pratique, l'universalisme culturel dans ce qu'il a de meilleur. De même en Europe, en réaction, contre une «culture humaine» privée de sève régionale, des notes individuantes qui font le charme et la richesse d'une culture qui ne se cantonne pas dans l'abstrait, les renouveaux nationaux se sont-ils bardés de xénophobie et se protègent-ils contre les apports de l'étranger par un système de douane culturelle qui, s'il se prolonge, nous rejettera dans la barbarie. Par une singulière ironie du sort, c'est par l'entremise de ce particularisme, avec ses méthodes propres de surenchère nationale et de dénigrement de l'étranger, que l'uniformité tend à s'introduire de nouveau partout: la technicité des méthodes de protectionnisme culturel étouffe toutes les spontanéités, confond toutes les nuances. On tient partout le même langage et l'on défend en termes identiques des valeurs qui se voudraient diverses. Ainsi le faux particularisme rejoint-il sans tarder, éduit-il, pour ainsi dire, le faux universalisme.

Allons-nous, repentants de nos propres fautes et humiliés devant ces nationalismes plus jeunes d'Asie ou d'Afrique, nous contenter de dire «qu'il faut que jeunesse se passe»? Il y a mieux à faire; de même qu'il nous faut rectifier la pureté de nos intentions missionnaires et ne pas nous lasser de nous rappeler que nous sommes envoyés pour annoncer le Christ et en transmettre la Présence, et donner tous les autres biens par surcroît et sans arrière-pensée, de même avons-nous à transmettre à ces peuples chrétiens jusqu'à notre souci apostolique. Une chrétienté n'est adulte que lorsqu'elle a de quoi se renouveler et se propager et dans cette mesure même. Ce qui veut dire que les nouvelles chrétientés doivent avoir à cœur non seulement de se renforcer sur place, mais aussi de s'étendre localement, de devenir, à leur tour, de pays de mission qu'elles étaient, centre de rayonnement missionnaire. On me rapportait récemment les propos, apparemment défaitistes, d'un missionnaire revenu d'Asie centrale; mais sa conclusion était magnifique: «C'est aux Chinois à être les apôtres de ces peuples». Cette parole me semble profonde. On rougit en songeant à la manière dont l'Islam s'est propagé, tant en Afrique qu'en Asie, par le zèle de convertis récents qui ne se contentaient pas de convertir leur parenté mais partaient instruire leurs voisins. Il est à prévoir qu'ils ne les traiteront pas de plus haut que

nous ne le faisons nous-même à leur égard. Dira-t'on que le moment n'est pas venu et que la question d'aujourd'hui est l'intégration du christianisme dans des sociétés qui sont en train de prendre d'elles mêmes une conscience aigüe, qu'il faut les y aider en sympathisant de façon désintéressée avec leurs aspirations d'indépendance politique et culturelle? Je crois surtout qu'il importe de ne pas leur fournir, sous prétexte de ménager leur particularisme, un christianisme renfermé, et par conséquent diminué. Qu'ils aient encore fort à faire dans l'art et dans la prudence politique pour ce qui est du gouvernement et de l'administration de l'Eglise, cela n'y change rien. L'état administratif de l'Eglise en Europe était-il plus brillant à l'époque de la conversion des barbares? Il ne faut pas retarder le jour où le prêtre hindou s'éprendra du salut des «primitive tribes», l'annamite de celui des Thos, le chinois de toutes ces âmes d'Asie centrale où l'Evangile n'est plus prêché, depuis l'invasion nestorienne et les pérégrinations des Mendiants aux XIII et XIV siècles, que par quelques prédicants russes et par des colporteurs de Bible protestants. Nul doute que cela n'exige d'eux des vertus héroïques: ces chrétiens entendront alors, et cette fois de la bouche de leurs frères, jusqu'où peut aller l'indifférence, quand ce n'est pas le mépris, à l'égard de la «race inférieure»; ils connaitront, eux aussi, la subtile tentation de l'impérialisme culturel, les périls de l'apostolat civilisateur. Si tant est qu'on puisse se servir de l'expérience d'autrui, il faut espérer qu'ils sauront éviter les erreurs que nous avons commises dans des tâches semblables.

Ces perspectives ne sont pas utopiques. Je crois qu'un missionnaire qui les envisagerait jugerait plus sainement des renouveaux nationalistes actuels en pays de mission, échapperait à la pente facile de la flaterie et de la démagogie autant qu'à la mauvaise humeur de la «vieille école» et, en évitant d'accommoder hâtivement son apostolat au goût du jour, aiderait les jeunes chrétientés à acquérir cet esprit de plénitude qui est celui de l'Eglise apostolique éternelle.

Die hierarchische Neuordnung in China.

Ein geschichtlicher Rückblick.

Von Prof. Dr. Joh. Beckmann S.M.B.

Die Constitutio Apostolica: «Sinarum» vom 11. April 1946 [1] wird in der Kirchengeschichte des Fernen Ostens ein Markstein ersten Ranges bilden. Mit der Errichtung der Hierarchie kommt eine Entwicklung zum glücklichen Abschluß, die seit Jahrzehnten bereits die interessierten Kreise fesselte, in ihren Ursprüngen aber noch weiter zurückreicht. Angesichts der teils übertriebenen, teils falschen und lückenhaften Pressemeldungen dürfte es angebracht sein, anhand der geschichtlichen Tatsachen und Dokumente diese Entwicklung zu verfolgen und klarzustellen.

Ein erstes Mal wurde die Hierarchie in China errichtet, als Klemens V. im Jahre 1307 den Franziskaner Johannes von Montecorvino zum Erzbischof von Kambalek (= Peking) ernannte und ihm die Suffraganbistümer Tsiuentscheu (Zaytun in der Provinz Fukien) und Almaligh (Turkestan) unterstellte. 7 Franziskaner wurden zu Bischöfen geweiht, mit dem Auftrag, ihrerseits Johannes von Montecorvino die Bischofsweihe zu spenden. Drei erreichten ihr Ziel und konnten ihren Auftrag ausführen. Auch in der Folgezeit blieben die Bischofsstühle des Fernen Ostens besetzt, auch wenn es für den Historiker nicht möglich ist, die chronologische Reihenfolge der Erzbischöfe von Kambalek und der Suffraganbischöfe im einzelnen zu bestimmen. Sicher ist, daß noch 1370 Guillaume de Prat O.F.M. als Erzbischof von Kambalek ernannt und ausgesandt wurde, aber wahrscheinlich sein Ziel nicht mehr erreicht hat. Durch den Sturz der Mongolenherrschaft in China, die Sperrung der Grenzen, ferner durch die inneren Schwierigkeiten im Franziskanerorden und die furchtbare Wirkung der Pest, die ganze Klöster entvölkerte, ist schließlich die so mutig und opfervoll begonnene Franziskanermission des Fernen Ostens wieder eingegangen, ohne nennenswerte Spuren zu hinterlassen [2].

Im Jahre 1514 tauchten zum erstenmal portugiesische Schiffe in chinesischen Gewässern auf. 1517 sichtete man sie vor Kanton und 1522 erhielten die Portugiesen eine Niederlassung in Tchen-Hai (bei Ningpo, Provinz Tschekiang) und nach Zerstörung derselben (1542) später eine andere, dauernde in Makao (seit 1557) [3]. Hand in Hand mit dem Vordringen des portugiesischen Handels ging auch die Ausbreitung des Christentums und die hierarchische Entwicklung, die zu-

---

1 AAS 1946, 301—313.

2 Anast. van den Wyngaert O.F.M., Sinica Franciscana. Vol. I (Quaracchi, 1929), besonders die zusammengefaßte Darstellung in der Einleitung, LXXV ff, und die dort angeführten Quellen; für die geographischen Angaben vgl. Joh. Thauren S.V.D., Atlas der kath. Missionsgeschichte. Mödling b/Wien 1932, 12, Blatt 5.

3 Tien-tsé, Chang, Sino-Portuguese trade from 1514 to 1644. A synthesis of Portuguese and Chinese sources. Leyde 1934 (mit Ergänzungen von P. Pelliot im T'oung Pao 31 (1935), 58 ff.

nächst von Portugal aus bestimmt wurde. 1514 wurde Funchal auf Madeira als erstes portugiesisches Kolonialbistum gegründet, das alle Gebiete Afrikas und des Fernen Ostens umfaßte. 1534 erfolgte bereits die Erhebung Goas zum Bistum unter dem nun zum Erzbistum erhöhten Funchal für die Gebiete des Fernen Ostens, bis Goa selbst 1558 Metropolitansitz wurde mit den neuen Suffraganbistümern Kotschin und Malakka [4]. Angesicht der Fortschritte des Christentums in Japan und der Hoffnungen für China trennte Gregor XIII. durch die Bulle «Super specula» vom 23. Januar 1576 Japan und China mit den umliegenden Inseln von Malakka und unterstellte sie dem neu errichteten Bischofsstuhl von Makao, das nun seinerseits neues Suffraganbistum von Goa wurde [5]. Wie die andern Bistümer wurde auch Makao portugiesisches Patronatsbistum («decernentes jus patronatus»), dessen Rechte im einzelnen in der genannten Bulle umschrieben werden. 1538 wurde Funay (in Japan) als neues Bistum von Makao getrennt und als erster Sprengel auf nicht-portugiesischem Boden Goa unterstellt [6]. Durch die Gründung des Bistums Makao wurde, noch bevor die Missionsarbeit im eigentlichen China eröffnet war, zum zweiten Mal der Beginn einer hierarchischen Ordnung gemacht.

So lagen die Verhältnisse im Fernen Osten, als 1622 die Kongregation zur Verbreitung des Glaubens gegründet wurde. Diese war von Anfang an bestrebt, nicht nur etwaigen Mißbräuchen in den einzelnen Missionsländern zu begegnen, sondern vor allem die gesamte Leitung der Mission tatkräftig zu übernehmen. Es sollte die «große Wende und Kehre von der kolonialen Mission zur rein kirchlichen Mission» angebahnt werden [7]. So einfach das Programm auch war, so schwierig gestaltete sich die Durchführung in der missionarischen Praxis. Für China geschah zunächst auf hierarchischem Gebiet noch nichts von der neuen Kongregation. 1649 traf nun in der Ewigen Stadt P. Alexander von Rhodes S. J. als Abgesandter der hinterindischen und chinesischen Missionen ein, um Hilfe für die bedrängte Mission zu erbitten und besonders den Aufbau der jungen Kirche durch einen einheimischen Klerus und damit die dringende Notwendigkeit von Bischöfen zu urgieren. Bereits 1651 scheint sich die Propaganda mit dem kühnen Plan getragen zu haben, in China die Hierarchie über Makao hinaus neu zu organisieren durch die Errichtung eines Patriarchates mit 2—3 Erzbistümern und 12 Bistümern [8]. Doch am Widerstand Portugals, das an seinen

---

4 Adelhelm Jann O.M.Cap., Die katholischen Missionen in Indien, China und Japan. Ihre Organisation und das portugiesische Patronat vom 15. bis ins 18. Jahrhundert. Paderborn 1915, 64 ff.

5 Jann, l. c. 124.

6 Jann, l. c. 128 f.

7 Friedr. Schwager S.V.D., ZM II (1912), 207—08, nach einem Überblick der Missionsgeschichte Chinas aus dem Propagandaarchiv aus dem Jahre 1870 — Jann l. c. 213. — Da bisher noch keine zeitgenössische Quellen für diese Tatsache vorliegen, so sind Zweifel an der Richtigkeit dieser späten Propagandameldung wohl angebracht.

8 L. Kilger O.S.B., Die erste 50 Jahre Propaganda - eine Wendezeit der Missionsgeschichte. ZM XII (1922), 15—30.

Patronatsrechten festhielt, scheiterte das Vorhaben, um erst nach 300 Jahren durchgeführt werden zu können. Unterdessen mußte sich China mit einem Provisorium, welches so recht das Auf und Ab seiner entwicklungsreichen Geschichte wiederspiegelt, begnügen.

Um einerseits den portugiesischen Rechten nicht allzu nahe zu treten, anderseits aber doch den notleidenden Missionen des Fernen Ostens zu helfen und gleichzeitig diese Gebiete der Oberleitung der neu errichteten Propagandakonkregation zu unterstellen, suchte Rom durch Aussendung von Apostolischen Vikaren einen Ausweg zu finden. In den äußerst schwierigen Verhältnissen Hollands und der nordischen Länder hatte Rom erstmals diese kirchenrechtliche Neuerung durchgeführt. In weit größerem Umfang aber als bisher wurde in Ostasien damit der Anfang einer eigentlichen Missionshierarchie gemacht[9]. Nach langem Zögern wurden am 9. Sept. 1659 die grundlegenden Dokumente ausgestellt, das Breve «Super cathedram», durch welches Msgr. François Pallu zum Apostolischen Vikar von Tongking und zum Administrator der chinesischen Provinzen Yünnan, Kweitchou, Szetschwan, Hukwang (die späteren Provinzen Hupe und Hunan) und Kwangsi und von Laos ernannt wurde[10], ferner ein Breve für Msgr. Pierre Lambert de la Motte, das diesen zum Apostolischen Vikar von Cochinchina und Administrator der chinesischen Provinzen Tschekiang, Fukien, Kwantung, Kiangsi und der Insel Hainan ernannte[11]. Ein Jahr später, am 20. Sept. 1660, erhielt Dr. Ignatius Cotolendi durch das Breve «Super cathedram» seine Ernennung zum Apostolischen Vikar von Nanking und Administrator der Provinzen Tschely, Schansi, Schensi, Honan, Schantung, der Tartarei und Koreas[12]. «Damit war das portugiesische Patronat im fernen Asien der Intention nach provisorisch, tatsächlich aber endgültig durchbrochen und die kirchliche Ordnung dieser ungeheuren Missionsgebiete in einen frischen Rahmen gestellt, der anfangs nur äußerst schwach, aber im Lauf der Zeit immer emsiger mit hierarchischen Zentren der neueren Art ausgefüllt wurde[13].»

Während die Apostolischen Vikare auf dem Missionsfeld selbst ihre neue Stellung festigen und gegenüber verschiedenen Angriffen sicherstellen mußten — Msgr. Pierre Lambert de la Motte in Hinterindien[14] und Msgr. François Pallu in China[15] (Msgr. Cotolendi war bereits am

---

9 K. Friedrich S. V. D., Holland, Die Wiege der Missionshierarchie. ZM XI (1921), 129—141; Joh. Metzler S. J., Die Apostolischen Vikariate des Nordens, Paderborn 1919; auf dem Missionsfelde selbst war in Indien der erste Versuch mit Sendung eines Apost. Vikars, des Brahmanen Matthäus de Castro, gemacht worden. Vgl. Theod. Ghesquières O. S. B., Mathieu de Castro, premier vicaire apostolique aux Indes. Louvain 1937; Theod. Grentrup S. V. D., Zur Geschichte und Ernennung der Apostolischen Vikare. ZM XVI (1926), 107—123; Marcel Gérin, Le Gouvernement des Missions (Thèse, Faculté de Droit Canonique, Université Laval), Québec 1944, 52 ff.

10 JPF I/1 313 f.

11 Henri Chappoulie, Rome et les Missions d'Indochine au XVIe siècle. Paris 1943, 117. — Das Ernennungsbreve fehlt im JPF und wird auch von Chappoulie nicht angegeben.

12 JPF I/1 322 f.

13 Grentrup, ZM XVI (1926) 113.

14 H. Chappoulie, l. c. 150 ff.

16. August 1662 gestorben) —, holte Portugal zu einem Gegenschlag aus, der alles bisher Erreichte wieder in Frage stellte. König Pedro II. (1667—1706) wollte sich den neu getroffenen Verordnungen für die ostasiatischen Missionen nicht fügen, sah in den Apostolischen Vikaren Vorposten der französischen Macht und fürchtete vor allem das portugiesische Handelsmonopol in Ostasien zu verlieren [16]. Er verlangte von Papst Alexander VIII. (1689—1691) die Errichtung von zwei weiteren Patronatsbistümern in China. Die Propagandakongregation lehnte «propter gravissima motiva et praeiudicia» das portugiesische Ansinnen ab. Alexander VIII. glaubte jedoch darüber hinweggehen zu können und ging eigenmächtig vor, indem er am 10. April 1690 durch zwei Bullen Peking und Nanking als Patronatsbistümer errichtete. Als Hauptgrund wird angegeben, daß der Bischof von Makao ein so riesiges Gebiet nicht betreuen könne, und die Kirche deshalb Schaden leide. Mit keinem Wort wird erwähnt, daß gerade dieser Grund für die Sendung der Apostolischen Vikare, die sich zu dieser Zeit auch im Lande befanden, ausschlaggebend war. Darüber hinaus wurde auch die Festlegung der Grenze der drei Bistümer dem König überlassen. Das geschah durch die carta regia vom 2. Januar 1696 [17]. Wohl um die Propaganda etwas zu versöhnen wurden die beiden Apostolischen Vikare Msgr. Bernardin della Chiesa O.F.M. und der Chinese Gregor Lo (Lopez) zu Bischöfen von Peking bezw. Nanking ernannt.

Aber die Propaganda konnte sich mit den getroffenen Regelungen, bezw. der Überlassung ganz Chinas an das portugiesische Patronatsrecht nicht zufrieden geben. Bereits Innozenz XII. (1691—1700) suchte das nachgiebige Verhalten seines Vorgängers wieder gut zu machen. Er wartete zunächst die königliche Abgrenzung der Patronatsbistümer ab, um dann auf Anraten der Propaganda durch das Breve «E sublimi sedis» vom 15. Oktober 1696 diese auf je zwei Provinzen zu beschränken und in den übrigen Provinzen Apostolische Vikariate zu errichten [18]. Im Laufe der Zeit wurden einzelne der Vikariate in Administrationsgebiete umgewandelt, so daß praktisch für ca. 100 Jahre neben den drei

---

15 Louis Baudiment, François Pallu, principal fondateur de la Société des Missions Etrangères. Paris 1934, 444 ff. — Über die schwerwiegende Frage der Eidesleistung der Misisonare gegenüber der Propaganda, bzw. den Apostolischen Vikaren, vgl. Otto Maas O.F.M., Zum Konflikt der spanischen Missionare mit den französischen Bischöfen in der chinesischen Mission des 17. Jahrhunderts. In: Spanische Forschungen der Görres-Gesellschaft II (Münster 1930) 185—195; Anast. v. d. Wyngaert O.F.M., Mgr Fr. Pallu et Mgr Bernardin della Chiesa. Le serment de fidélité aux Vicaires Apostoliques AFH XXXI (1938), 17—47; weitere Quellentexte befinden sich bei Josson-Willaert, Correspondance de Ferdinand Verbiest, Bruxelles 1938, Sinica Franciscana. Vol. IV (Quaracchi 1942).

16 Jann, l. c. 251 ff.

17 Danach gehörten zu Peking die Provinzen: Tschely, Schantung, Honan, Schansi, Schensi, Szetschwan, Liaotung (= Süd-Mandschurei), Korea und die Tartarei; zu Nanking: Kiangsi, Tschekiang, Fukien, Hukwang, Yünnan, Kweitschu und Formosa; zu Makao: Kwantung, Kwangsi und die Insel Hainan.

18 Peking erhielt Tschely, Schantung und Liautung, Nanking Kiangnan und Honan; Makao verblieb der Umfang nach der königlichen Abmachung. Vgl. Jann, l. c. — Für die geographischen Grenzen von Diözesen und Vikariaten vgl. J. Thauren S.V.D., Atlas der kath. Missionsgeschichte, Mödling b/Wien 1932, 14, Blatt 7.

Patronatsdiözesen die drei Apostolischen Vikariate von Fukien, Szetschwan und Schansi existierten.

Als während des 18. Jahrhunderts die portugiesische Weltmacht immer mehr erlahmte und auf dem Missionsfeld selbst die eifrigsten Verteidiger ihrer Patronatsrechte, die portugiesischen Jesuiten, durch die Aufhebung der Gesellschaft Jesu ausgeschieden waren, hielten andere Mächte die Zeit für gekommen, die Stellung Portugals in China wenigstens teilweise zu übernehmen. Bereits 1778 reichte der Vertreter Spaniens in Rom, Fürst Grimaldi, der Propaganda ein Memorandum ein mit dem Ersuchen, spanische Patronatsbistümer in China und Hinterindien zu errichten. Das Begehren wurde von der Propaganda abgelehnt, aber schon 1781 wiederholte Grimaldi seine Bitte, indem er die von der Propaganda geltend gemachten Einwände zu wiederlegen suchte und für die Provinz Kwantung und Kwangsi, wo spanische Augustinermissionare tätig waren, und für Fukien, wo spanische Dominikaner ihre Missionstätigkeit entfalteten, spanische Patronatsbistümer verlangte. Nach längeren, einläßlichen Beratungen lehnte die Propaganda 1782 neuerdings ab. Als Hauptgrund werden die Rechte der portugiesischen Krone in China angeführt, tatsächlich aber suchte die Propaganda selbst immer mehr alle Gebiete in China unter ihre einheitliche Leitung zu bringen [19].

Fast gleichzeitig wie Spanien machte auch Frankreich in China dieselben Rechte geltend. Bereits am 1. Oktober 1774 hatte der französische Exjesuit Jos. Amiot in einem ausführlichen Schreiben an den Staatsminister Bertin in Paris Mittel und Wege angegeben, die französische Residenz in Peking für Frankreich zu retten [20]. Das Pariser Missionsseminar sollte die französische Residenz in Peking mit allen Rechten und Einkünften übernehmen. Einer dieser Missionare müßte Oberer der Niederlassung werden oder noch viel besser Apostolischer Vikar oder Bischof «à la nomination du Roi de France». Um die portugiesische Empfindlichkeit nicht zu verletzen, sollte Mukden in der Mandschurei Bischofssitz werden, und dem neuen Bistum die Tartarei, die Tartaren-Stadt in Peking mit der Niederlassung der französischen Exjesuiten, welche Residenz des neuen Bischofs werden sollte, zugeteilt werden. In einem Brief vom 12. Nov. 1777 an Staatsminister Bertin wiederholt P. de Ventavon das von Amiot vorgeschlagene Begehren [21]. Bereits am 1. März 1779 übersandte der Nuntius in Paris ein Memoran-

---

19 Vgl. die einzelnen Belege aus dem Propagandaarchiv bei Joh. Beckmann, Ein spanischer Versuch zur Errichtung von Patronatsbistümern in China und Hinterindien (1778—1782), ZM XXVII (1937), 164—172.

20 C. de Rochemonteix S. J., Joseph Amiot et les derniers survivants de la Mission Française à Pékin. Paris 1915, 437—453. P. Amiot schreibt darin: «Il serait fâcheux, Monseigneur, qu'un établissement tel que celui que nous avons ici, l'un des plus beaux peut-être qu'ait la France dans le pays lointain, passât en des mains étrangères: il serait, je crois, de la dernière indécence que notre église, notre bibliothèque, notre observatoire, nos instruments et notre maison où l'on voit partout les armes et les différents symboles de la France devinssent la proie de quelques religieux italiens, portugais et allemands», l. c. 437 f.

21 Als Hauptgrund wird von ihm angegeben: «pour nous soustraire ... au joug des Portugais dont nous Français avons si souvent éprouver la rigeur». Henri Cordier, La Suppression de la Compagnie de Jésus et la Mission de Pékin. T'oung Pao XVII (Leide 1916), 316.

dum der französischen Regierung (von Graf de Vergennes), das vom Heiligen Stuhl die Errichtung eines französischen Patronatsbistums Mukden im Sinn der von P. Amiot gemachten Vorschläge forderte [22]. Im Auftrag des Heiligen Vaters nahm die Propagandakongregation zu diesem Ersuchen Stellung und lehnte vorab mit Hinweis auf die bestehenden Rechte Portugals und des Bischofs von Peking das französische Begehren ab [23]. Da die Missionare des Pariser-Missionars sich weigerten, die französische Mission in Peking zu übernehmen, gelangte Rom an die französischen Lazaristen, die nach längerem Zögern und dreimaliger Weigerung sich zur Übernahme der neuen Bürde bereit erklärten. Am 5. Februar 1783 wurde von der Propaganda ein Dekret ausgestellt, durch welches die französischen Lazaristen die rechtlichen Nachfolger der französischen Jesuiten in Peking werden sollten. Der Wortlaut des Dekretes gefiel jedoch in Paris nicht, so daß erst nach weiteren Verhandlungen am 1. Dez. 1783 das endgültige Dekret fertiggestellt wurde, das dann auch das königliche Placet erhielt. Dadurch erhielten die Lazaristen die gleiche Stellung mit den gleichen Rechten, wie sie früher die französischen Jesuiten in Peking besaßen [24]. Auffallend ist, welch große Vorrechte Frankreich eingeräumt wurden, das praktisch, wenn auch nicht offiziell theoretisch, doch ein Patronatsrecht erhielt.

Als in der Folgezeit durch Revolution und napoleonische Kriege die französischen Missionare vom Mutterland abgeschnitten waren, scheint sich England um ein Protektorat der katholischen Missionen Chinas bemüht zu haben. Schon seit längerer Zeit förderte England die katholische Mission, sei es daß die ostindische Kompagnie Missionaren freie oder verbilligte Überfahrt bewilligte, sei es durch Beförderung der Korrespondenz von China via London nach Rom [25]. Die Faktoreien in Kanton waren vielfach aktive Wohltäter der Mission. Besonders herzlich gestalteten sich die gegenseitigen Verhältnisse anläßlich der ersten englischen Gesandtschaft unter Lord Macartney (1793), bei welcher der französische Lazarist P. Raux Dolmetscherdienste versah und der Gesandtschaft auf alle Weise behilflich war [26]. Nach französischen Berichten soll der Gesandte schon damals P. Raux gebeten haben, England als seine Heimat anzugeben. Der große Minister Pitt bot

---

22 Der Text findet sich im Archiv der Propaganda: Scritture riferite nei Congressi. Vol. 36, fol. 35 ff.

23 Der Wortlaut der Antwort ebd. Vol. 36, fol. 92 ff. — Amiot, der von der französischen Regierung als Apostolischer Vikar oder Bischof von Mukden vorgesehen war, lehnte ab und schlug seinerseits Msgr Pottier, den Apost. Vikar von Szetschwan aus dem Pariser Missionsseminar, vor. Vgl. de Rochemonteix l. c. 251 ff, 379 ff.

24 Mémoires de la Congrégation de la Mission. La Chine. Vol. II (Paris 1912), 22 ff. — Hier fehlen jedoch alle Akten der Verhandlungen mit der französischen Regierung, die von Henri Cordier l. c. veröffentlicht wurden.

25 So schrieb z. B. der Lazarist P. Fereira am 9. 1. 1801 von Kanton: «Je ne veux pas perdre l'occasion d'écrire de Canton par la voie des Anglais qui nous ont offert leurs services». Mémoires l. c. Vol. II, 240. Ähnliche Zeugnisse finden sich vielfach in der zeitgenössischen Korrespondenz, die später in einem andern Zusammenhang gewürdigt werden sollen.

26 Mémoires, l. c. Vol. II, 179—191; E. H. Pritchard, Letters from Missionaries at Peking relating to the Macartney Embassy (1793—1803). T'oung Pao XXXI (1935), 1—57.

nach derselben Quelle den 1801 via London nach China reisenden Missionaren die Summe von jährlich 50 000 Pfund an, wenn sie die in Peking residierenden Missionare veranlassen würden, ein englisches Protektorat anzuerkennen und anzunehmen. Die Missionare wiesen jedoch dieses Angebot zurück [27].

Während Rom das ganze 18. Jahrhundert hindurch die jurisdiktionellen Verhältnisse Chinas, so wie sie 1696 geschaffen worden waren, beibehielt, ja die portugiesischen Rechte sogar gegen spanische und französische Aspirationen verteidigte, drängten Ereignisse und Verhältnisse im 19. Jahrhundert auf eine grundlegende Änderung derselben. Die blutige Verfolgung im Reich der Mitte und die immer mehr in Erscheinung tretende Vernachlässigung der Patronatspflichten Portugals brachten die chinesische Mission an den Rand des Abgrunds und verlangten im Interesse ihres Weiterbestandes einen Eingriff Roms. Seit 1826 war der seeleneifrige Kamaldulenser Mauro Capellari Kardinalpräfekt der Propaganda. Mit großer Liebe widmete er sich dem allenthalben zusammengebrochenen Missionswerk und setzte diese Tätigkeit erst recht als Papst Gregor XVI. (1831—1846) fort, so daß er mit Recht als der große Restaurator der katholischen Missionen im 19. Jahrhundert gilt [28]. In China fand er dafür die aktive Unterstützung vom Prokurator der Propaganda, in der entscheidenden Phase vorab von Msgr. Theodor Joset (Prokurator von 1836—1842), einen Schweizer Weltpriester [29]. Teils von den Apostolischen Vikariaten, teils von den portugiesischen Bistümern wurden einzelne Gebietsteile abgetrennt und zu selbständigen Vikariaten erhoben. 1838 wurde die Doppelprovinz Hukuang von Schansi losgelöst, ferner die Provinz Kiangsi und Tschekiang von Fukien und die weiten Gebiete der Mandschurei und Mongolei von der Diözese Peking. 1839 folgte die Verselbständigung Schantungs (von Peking getrennt), 1840 diejenige der Provinz Yünnan und der Mongolei und schließlich 1841 die Errichtung der Apostolischen Präfektur Hongkong,

---

27 Der Minister Portalis, der mit dem Studium der franz. Missionen beauftragt war, schrieb am 7. 11. 1802 in seinem Bericht an Napoleon: «La mission de Pékin est si importante que le gouvernement anglais a fait proposer à M. Raux, par son dernier ambassadeur à Pékin, de reconnaître l'Angleterre pour Métropole. — L'année dernière, M. Pitt a offert à deux jeunes missionnaires qui ont passé par Londres, pour se rendre à Pékin, de leur fournir, outre leur passage gratuit, une somme annuelle, de cinquante mille livres, s'ils pouvaient déterminer leurs confrères à se déclarer «mission anglaise». Ils ont refusé cette offre ...» RHM 1937, 261 f. — J. Fr. Richenet C. M., ehemals Prokurator der franz. Lazaristenmission in Kanton, schrieb nach seiner Rückkehr in einem Bericht an die Regierung vom 30. 7. 1817: «Plusieurs nations d'Europe sentent tellement l'importance de cet établissement [à Pékin], qu'elles ne cessent de nous envier. Quelques-unes tâchent depuis longtemps de pouvoir au moins avoir un Résident accrédité à Pékin: elles en achetèraient la permission à grand prix. Plus d'une fois elles ent tenté le patriotisme et la fidélité des Missionnaires français, pour qu'ils aidassent, appuyassent leurs vues.» Note sur la Mission de Lazaristes en Chine, spécialement à Pékin. T'oung Pao XX (1920/21), 120—21. Vgl. auch A. Thomas, Histoire de la Mission de Pékin. II (Paris 1925), 63 f.

28 Jos. Schmidlin, Gregor XVI, als Missions-Papst (1831—1846), ZM XXI (1931), 209—228; Ders., Papstgeschichte der neuesten Zeit. I (München 1933), 662 ff.

29 Joh. Beckmann, Msgr. Theodor Joset, Prokurator der Propaganda in China und erster Apostolischer Präfekt von Hongkong (1804—1842), Zeitschrift für schweizer. Kirchengeschichte. 1942, 19—38, 121—139.

das sogar von Makao losgelöst wurde [30]. Portugal protestierte zwar gegen die Verkleinerung seiner Diözesen und der Prokurator Theodor Joset wurde mit allen Angehörigen der Propaganda aus Makao vertrieben. Aber nichts konnte die begonnene Entwicklung aufhalten. 1844 wurde Honan von der Diözese Nanking getrennt. Da Portugal bezw. portugiesische Missionare sich der durch Rom vollzogenen Neuordnung und der damit verbundenen Restauration der chinesischen Mission widersetzten, wurden 1856 die beiden Diözesen Peking und Nanking aufgehoben und durch Apostolische Vikariate ersetzt, die voll und ganz der Leitung der Propaganda unterstanden [31]. Die Südprovinzen Kwantung und Kwangsi mit der großen Insel Hainan, die zu Makao gehörten, wurden bereits 1848 den Missionaren des Pariser-Missions-Seminars zur Missionierung überwiesen, verblieben aber vorläufig unter der Jurisdiktion von Makao. Infolge der dadurch entstandenen Schwierigkeiten, vor allem weil der Bischof von Makao die Pariser-Missionare nicht als Missionare anerkennen wollte und selbst keine Missionare schicken konnte, wurden durch das Konkordat mit Portugal von 1857 Kwangsi und Hongkong endgültig der Jurisdiktion von Makao entzogen. Durch Breve vom 17. September 1858 folgte auch die vollständige Loslösung der Provinz Kwangtung von Makao, so daß das portugiesische «Padroado» einzig auf das portugiesische Besitztum Makao beschränkt blieb [32]. Damit hatte die Propaganda endlich nach bald zweihundertjährigem Ringen ihre Freiheit für China errungen.

Daß die Propaganda schon nach dieser ersten Reorganisation der chinesischen Missionen allen Ernstes daran dachte, die Hierarchie in China und den Nachbarländern mit vollständiger Beseitigung des Padroado zu errichten, geht aus einem Rundschreiben der Kongregation an die Missionsobern Chinas hervor, unterzeichnet vom Kardinalpräfekten am 29. Januar 1848 [33]. In diesem Schreiben werden die Apostolischen Vikare und Präfekten aufgefordert, möglichst bald zu einer Synode und zwar in Hongkong zusammenzukommen, um über wichtige Fragen der chinesischen Mission gemeinsam zu beraten. Als ein Hauptgegenstand der Synode sollte die Frage besprochen werden, ob sich die Hierarchie in China und Hinterindien verwirklichen lasse und zwar mit den Erzdiözesen Peking mit 13, Chengtu (in Szetschwan) mit 9 und Kecho (in Tongking) mit 8 Suffraganbistümern [34]. Die

---

30 Über Einzelheiten der Verhandlungen, Abgrenzungen etc. vgl. Beckmann, l. c. 28 ff.

31 Jos. de Moidrey, La Hiérarchie Catholique en Chine, en Corée et au Japon. 1307—1914 (Variétés Sinologiques, 38), Changhai 1914.

32 Joh. Beckmann, Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit. 1842—1912. Immensee 1931, 26 f.

33 Der französische Text ist abgedruckt bei A. Launay, Histoire des Missions de Chine. Mission du Kouy-tchéon. Vol. I (s. l. 1907), 250—253. Der Herausgeber macht dazu die Bemerkung: «Voici la traduction de cette pièce fort intéressante pour le passé et plus encore peut-être pour l'avenir de la Chine».

34 Launay, l. c. 252. Daß mit dieser Neuregelung tatsächlich das portugiesische Patronatsrecht aufgehoben werden sollte, wird zwar mit keinem Wort angedeutet, ergibt sich aber eindeutig aus dem aufgestellten Verteilungsplan, nach welchem Nanking zur Erzdiözese Peking und Makao zur Erzdiözese Chengtu gehören sollte. Japan sollte ebenfalls als neue Diözese zum Metropolitanverband von Peking gehören.

Missionsobern werden gebeten, bei ihrer kommenden Beratung die Grenzen der Diözesen genau anzugeben, eventuell andere vorzuschlagen, aber so, daß vorab natürliche Grenzen berücksichtigt würden, die keinen Zweifel aufkommen ließen. Die bisherigen Apostolischen Vikare sollten die ihnen zukommende Diözese als wirkliche Diözesanbischöfe verwalten und deshalb den bisherigen Weihetitel (eines Titularbischofs in partibus) aufgeben [35]. Leider kam aus verschiedenen Gründen die vorgesehene Synode von Hongkong nicht zustande [36], und die hierarchische Neuordnung scheint als verfrüht abgelehnt worden zu sein [37].

Während sich dieser Loslösungsprozeß vom portugiesischen Patronatsrecht noch vollzog, wurde auf der andern Seite der Mission eine neue Bindung auferlegt, die sie wiederum für bald 100 Jahre belasten sollte, wenn auch nicht im Umfang der portugiesischen Einschnürung, so doch durch starke Beengung ihrer Handlungs- und Bewegungsfreiheit. Es war das französische Protektorat [38]. Ein solches war bereits irgendwie eingeleitet durch die Sendung der französischen Jesuiten an den Hof von Peking durch Ludwig XIV. (1685), dann wieder erneuert worden bei Ablösung der Jesuiten durch die französischen Lazaristen, um endlich im 19. Jahrhundert auf weiterer Basis offen durchgeführt zu werden. Nachdem England durch den Opiumkrieg und den darauf folgenden Vertrag von Nanking (1842) China für den Handel erschlossen hatte, nötigte Frankreich durch den Vertrag von Whampoa vom 24. Oktober 1844 China die vertragliche Zusicherung der Missionsfreiheit in den fünf dem Handel erschlossenen Hafenstädten ab. Die Beschränkung der Missionsfreiheit auf die 5 Hafenstädte leistete jedoch der Mission nur sehr unvollkommene Verdienste, so daß im Artikel 13 des Vertrages von Tientsin (1858) diese Freiheit für das ganze Reich fundiert werden mußte: «Weil die christliche Religion wesentlich den Zweck verfolgt», heißt es darin, «die Menschen für die Tugend zu gewinnen, so sollen die Mitglieder aller christlichen Vereinigungen vollkommene Sicherheit hinsichtlich ihrer Person, ihres Eigentums und der freien Ausübung ihrer religiösen Gebräuche genießen; den Missionaren, welche sich in friedlicher Absicht in das Innere des Landes begeben und mit einem ordnungsgemäßen Paß . . . ausgerüstet sind, soll ein wirksamer Schutz zuteil werden. Von den chinesischen Behörden wird in keiner Weise das allen zustehende Recht verkürzt werden, nach freiem Ermessen das Christentum anzunehmen und seinen Gesetzen zu folgen, ohne deshalb irgendeiner Strafe zu verfallen. Was immer in

---

35 Launay, l. c. 253. A. Launay vermutet, wohl mit Recht, daß der gesamte Plan dieser hierarchischen Ordnung auf Msgr. Luquet zurückgehe (l. c. 250¹). Über ihn vgl. A. Launay, Mémorial de la Société des Missions-Etrangères. II (Paris 1916), 412.

36 J. Beckmann, Missionsmethode. 10.

37 Der Apostolische Vikar von Kweitschu (Msgr Albrand?) bemerkt zu diesem Punkte: «Longtemps avant l'établissement de la hiérarchie, chaque province devra posséder son Vicaire Apostolique pour la préparer à ce changement». Launay, l. c. 255.

38 J. Beckmann, Missionsmethode, 14 ff. — Für die rechtliche Seite und die Vertragstexte Th. Grentrup S. V. D., Jus Missionarium I (Steyl 1925), 393 ff. — Vom deutschen und italienischen Protektorat wird in diesem Zusammenhang abgesehen, da ihnen nie die umfassende Bedeutung zukam wie dem französischen, wenn sie auch rechtlich auf gleicher Basis beruhten. Vgl. Beckmann, l. c. 23 ff, Grentrup, l. c. 399 ff.

früheren Zeiten auf Anordnung der Regierung gegen die christliche Religion geschrieben, verkündet oder veröffentlicht worden ist, gilt nicht mehr und bleibt ungültig in allen Provinzen des Reiches.» Diese grundlegende Bestimmung wurde in der Folgezeit durch einzelne Sonderabkommen noch verbessert und erweitert. Der Aufsicht Frankreichs (bezw. anderer Vertragsmächte) unterstanden damit im einzelnen folgende Rechte: «1. Die Missionare dürfen in ganz China predigen und Gottesdienst halten. . . . 2. Die Missionare sind ermächtigt, Häuser und Ländereien zu Missionszwecken zu erwerben, sowie die notwendigen Gebäude aufzuführen. 3. Die Chinesen haben die Freiheit, den christlichen Glauben anzunehmen und auszuüben. . . . 4. Die chinesischen Christen sind von den Abgaben für heidnische Zwecke befreit. . . .» [39]

Da Frankreich für die katholische Mission die genannten Verträge und Vereinbarungen mit der chinesischen Regierung getroffen, wurde es der Garant der Missionsfreiheit und sein Vertreter in China der offizielle Beschützer der katholischen Mission. Alle Angelegenheiten, welche direkt oder indirekt die oben angegebenen Punkte berührten, gingen durch die Hand der französischen Vertreter. Mag auch für die Erreichung und Aufrechterhaltung des Protektorates die französische Regierung in erster Linie von politischen Beweggründen geleitet worden sein, so haben einzelne seiner Vertreter der Mission wirklich Schutz und Hilfe angedeihen lassen, und der Mission große Dienste geleistet. Aber nicht politische Motive der Heimat oder uneigennütziges Helfen ihrer Vertreter ist für die Beurteilung des Protektorats entscheidend, sondern die Tatsache, daß die verschiedenen Verträge, auf denen es fußte, «nicht auf dem Fuße vollkommener Gleichheit abgeschlossen, sondern der chinesischen Nation einseitig aufgezwungen sind» [40].

Die «ungleichen Verträge», auf welchen schließlich das französische Protektorat mit den Vorrechten verschiedener Nationen, wie der Exterritorialität, beruhte, mußte von China, je mehr es sich seiner nationalen Würde bewußt wurde, als Schmach und als Beeinträchtigung seiner nationalen Selbständigkeit und Handelsfreiheit empfunden werden. Daher gingen auch die Bemühungen, das französische Protektorat aufzuheben und direkte Beziehungen zwischen China und dem Heiligen Stuhl herzustellen, von chinesischer Seite aus. Im Jahre 1871 richtete die chinesische Regierung ein Memorandum an die Vertreter der fremden Mächte in China, welches die Abschaffung des Protektorates und der Exterritorialität bezweckte [41]. Es stellte 8 Forderungen auf, die sich bezogen auf die Waisenhäuser, Entlassung aller Schwestern aus China, Verbot des Gottesdienstbesuches für Frauen, Anpassung der Missionare

---

[39] Theodor Grentrup S. V. D., Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechtes. (Beiträge zum ausländischen öffentlichen Recht und Völkerrecht, 5.) Berlin 1928, 64.

[40] Theod. Grentrup, l. c. 64. — Für die Beurteilung des Protektorates von Seiten der Missionare vgl. Grentrup, l. c. 66 ff; Beckmann, Missionsmethode, 20 ff.

[41] Text bei Henri Cordier, Histoire des Relations de la Chine avec les Puissances Occidentales. Vol. I (Paris 1901), 416 ff.; Th. M. Gentili O. P., Memorie di un Missionario Domenicano nella Cina. Vol. III (Roma, 1887), 290 ff.

an die Gebräuche des Landes, Vorsicht bei Aufnahme der Christen, Meldung derselben an die Beamten, Beobachtung des Fengtschui (= Wind-Wassergesetz) bei Kauf von Grundstücken und Bauten und allgemeine Unterordnung unter das chinesische Gesetz. Der Schluß lautete: «Die Regelungen, welche wir vorschlagen, sind der tiefste Ausdruck unseres festen Willens, die Missionare zu schützen und enthalten keine Feindseligkeiten. Wenn diese sich bemühen, sich ihnen anzupassen, so wird das gute Einvernehmen aufrechterhalten werden können. Wenn anderseits die Missionare diese Regeln als Attentat auf ihre Unabhängigkeit und ihre Gebräuche auffassen, können sie darauf verzichten, ihre Religion in China zu predigen.» Artikel für Artikel wurde das Memorandum vom französischen Gesandten de Rochechouart zurückgewiesen, ebenso von den Gesandten Amerikas und Englands [42].

Ein zweites Projekt, das französische Protektorat abzuschaffen, ging wieder von chinesischer Seite aus und kam seinem Ziel bereits bedeutend näher. Leo XIII. hatte der chinesischen Mission eine besondere Liebe und Aufmerksamkeit geschenkt [43]. So bestätigte er 1879 die von der Propaganda vollzogene neue Einteilung der chinesischen Mission in fünf Regionen, mit dem Auftrag, daß sich die Missionsobern der einzelnen Regionen zu regelmäßigen Synoden versammeln sollten [44]. Als während des französisch-chinesischen Krieges 1884—85 die chinesische Mission in größte Gefahr geriet, in den Strudel des allgemeinen Franzosenhasses hineingezogen zu werden [45], richtete er am 1. Februar 1885 einen persönlichen Brief an Kaiser Kwangshü, der durch den Schensi-Missionar P. Giulanelli (O.F.M.?) am 8. April überreicht wurde. Die Antwort des Kaisers lautete sehr wohlwollend [46]. Diese Atmosphäre gegenseitigen Verständnisses benützte nun Li Hung Tschang, der mächtige und einflußreiche Vizekönig der Provinz Tschely, um Leo XIII. den Plan der Errichtung einer Nuntiatur in Peking zu unterbreiten. Er sandte zu diesem Zweck den englischen Katholiken J. G. Dunn mit weitgehenden Vollmachten nach Rom. Leo XIII. ging auf den Vorschlag ein und ernannte Msgr. Anton Agliardi zum Nuntius in China, während China seinerseits den Marquis Tseng zum Gesandten beim Vatikan entsenden wollte. Das Unternehmen scheiterte aber am Widerstand Frankreichs, das sich in seinem Protektoratsrecht verletzt sah und mit

---

42 Vgl. H. Cordier, l. c. 1 430ff.

43 Jos. Schmidlin, Papstgeschichte der neuesten Zeit. II (München 1934), 524 f.

44 Für die Einzelheiten vgl. J. Beckmann, Missionsmethode, 11 f. — Bereits am 27. April 1880 bemerkte dazu der französische Geschäftsträger in China, Patenôtre, an den französischen Außenminister: «La création d'un certain nombre de sièges archi-épiscopaux, correspondant aux grandes divisions écclésiastiques (cinq régions) semble devoir être — dans un avenir plus ou moins lointain — la conséquence logique du système de centralisation inauguré en Chine par la Cour de Rome. L'église pourra trouver son compte à cette réorganisation des missions; mais je doute que la France, au point de vue politique, ait lieu de s'en féliciter.» H. Cordier, Hist. des Relations, Vol. II 601.

45 Ein päpstliches Schiedsgericht, das der Apostolische Vikar von Schanghai, Msgr Garnier S. J., 1884 vorschlug, wurde von Frankreich abgelehnt. Vgl. Jos. de la Servière S. J., Un projet d'intervention de Léon XIII entre la France et la Chine à propos de la guerre de Tonkin. RHM 1935, 555—561.

46 Die Texte der Briefe in MC 1885, 157, 316.

dem Bruch des Konkordates drohte. Seinerseits zog es jedoch die Entsendung eines Delegaten mit rein religiösem Charakter vor, was wiederum Leo XIII. unter den gegebenen Verhältnissen nicht annehmen wollte [47]. So blieben die Verhältnisse wie bisher, woran auch lokale Christenverfolgungen und die furchtbaren Boxerwirren nichts zu ändern vermochten.

Durch die Proklamation der Religionsfreiheit nach der Revolution von 1911—12 hatte China alle Vorwände beseitigt, die für die Festhaltung am französischen Protektorat ins Feld geführt wurden [48]. P. Friedrich Schwager S.V.D. sprach denn auch bereits 1912 die Hoffnung aus: «Sollte der Abschluß der Revolutionswirren volle Freiheit und Sicherheit der Religionsübung bringen, dann dürfte, ähnlich wie in Indien und Japan, der Heilige Stuhl vermutlich den Zeitpunkt für die Errichtung der vollständigen Hierarchie für gekommen erachten» [49]. Die Initiative ging einige Jahre später wiederum von der chinesischen Regierung aus und zwar vom katholischen Außenminister Lou Tseng-tsiang, der 1917 der chinesischen Regierung den Antrag stellt, «sich mit dem Apostolischen Stuhl ins Einvernehmen zu setzen zwecks Herstellung diplomatischer Beziehungen zwischen der Republik und der päpstlichen Kurie. Der Vorschlag wurde angenommen und so setzte ich mich denn mit dem Vatikan in Verbindung, der sich ohne Zögern bereit erklärte» [50]. Am 17. Juli 1918 veröffentlichte das offizielle Publikationsorgan der chinesischen Regierung die Mitteilung, daß der chinesische Gesandte in Spanien zum Gesandten beim Vatikan ernannt sei. Von kirchlicher Seite wurde Msgr. Petrolli, Apostolischer Delegat auf den Philippinen, zum Nuntius in Peking ernannt. Aber auch dieses Mal scheiterte die neue Regelung durch den Einspruch Frankreichs, der sich dieses Mal an die Adresse Chinas richtete, weil die diplomatischen Beziehungen zwischen Frankreich und dem Heiligen Stuhl unterbrochen waren. Msgr. Lou Tseng-tsiang O.S.B. bemerkt in seinen Erinnerungen dazu: «Doch der Einspruch und der unerbittliche und systematische Widerstand von Seiten der Regierung einer europäischen Großmacht, die im Interesse der Mission zu handeln vorgab, zwang uns, auf dieses so schlichte und selbstverständliche Vorhaben zu verzichten . . .» [51].

---

47 Zum Ganzen vgl. H. Cordier, Hist. des Relations. Vol. II, 597 ff., Grentrup, Jus Miss. I, 398, J. Schmidlin, Papstgeschichte II 526. — Daß eine solche Regelung der chinesischen Missionsverhältnisse für Leo XIII. nichts überraschend Neues war, geht daraus hervor, daß er in Indien bereits ähnliche Wege gegangen war und später in Japan ebenfalls ging, teils durch Errichtung der Hierarchie, teils durch eine Delegatur (in Indien seit 1884). Vgl. Schmidlin, l. c. 523 f., 528 f.

48 Theod. Grentrup S.V.D., Die Missionsfreiheit nach den Bestimmungen des geltenden Völkerrechtes. Berlin 1928, 69 ff.

49 ZM II (1912), 209[4].

50 Lou Tseng-siang O.S.B., Souvenirs et pensées. Bruges 1945, 139 f.

51 «L'intervention et l'opposition absolue et systématique d'une Grande Puissance européenne, qui déclarait agir en vue de «protéger» les missions, nous contraignit de renoncer à ce projet si simple et si normal ... Comment voulez-vous, dans ces conditions, que l'opinion publique d'un pays non chrétien ne soit vraiment induite en erreur au sujet des missions catholiques, au sujet de l'Eglise et au sujet du Christianisme lui-même.» l. c. 140. Vgl. die Darstellung des französischen Standpunktes von Henri Cordier, La France, la Chine et le Vatican. Le Correspondant 10 août 1918, 429—502.

Trotz des erneuten Mißerfolges nahm Rom nun die Initiative in die Hand, um in langsamen, aber zähen Vorwärtsschreiten nach Überwindung verschiedener Etappen das gewünschte Ziel zu erreichen. 1919 wurde der spätere Generalobere der Pariser-Missionare, damals Apostolischer Vikar von Kanton, der adelige Franzose Msgr. de Guébriant, zum Apostolischen Visitator der Chinamission ernannt [52]. Und schon 1922 schritt Papst Pius XI. zur endgültigen Errichtung der Apostolischen Delegatur in Peking [53]. Als Gründe für diese Maßnahmen nennt der Papst: seine Liebe zum chinesischen Volk, die Vereinheitlichung der Missionsarbeit und ein neuer Aufschwung des Missionswerkes. Zum ersten Apostolischen Delegaten wurde Erzbischof Celso Costantini bestimmt.

Weil der «Apostolische Delegat» keinen diplomatischen Charakter trägt, ist sein Wirkungskreis auch ein rein innerkirchlicher, nämlich Überwachung des Zustandes der kirchlichen Verhältnisse seines Amtsbezirkes und Berichterstatutng nach Rom [54]. Infolge dessen löste die Apostolische Delegatur in China das bestehende Protektorat Frankreichs keineswegs auf, sondern ließ es rechtlich und theoretisch vollständig intakt [55]. Tatsächlich jedoch wurde der Apostolische Delegat immer mehr der Exponent der katholischen Kirche in China und es war eine ganz natürliche Entwicklung, daß zunächst von Seiten der Missionare Angelegenheiten der Mission, die früher von der französischen Gesandtschaft erledigt wurden, nun der Apostolischen Delegatur unterbreitet wurden, anderseits aber auch, daß der Apostolische Delegat selbst von den chinesischen Behörden trotz mangelndem diplomatischem Rang als Repräsentant des Heiligen Stuhles anerkannt und geehrt wurde [56]. Noch mehr zeigten jedoch bestimmte Tatsachen, daß in einer mehr oder weniger nahen Zukunft der praktischen auch die theoretische Beseitigung des Protektorates folgen mußte [57]. Es sei in diesem Zusammenhang nur hingewiesen auf das unter Vorsitz des Delegaten in Schanghai 1924 abgehaltene erste Plenarkonzil der chinesischen Kirche und die dort erlassenen Bestimmungen, auf die Weihe von 6 chinesischen Bischöfen

---

52 ZM X (1920), 117 ff. — Schon im Verlaufe des 19. Jahrhunderts scheinen einige Apostolische Vikare aus dem Pariser Missionsseminar für einen Vertreter des Heiligen Stuhles in Peking eingetreten zu sein, wenigstens machte der Vertreter Frankreichs, de Rochechouart, schon 1876 auf zwei von ihnen aufmerksam, die in diesem Sinne tätig waren. H. Cordier, Hist. des Relations. II, 602. — Diese Tatsache macht es auch wahrscheinlich, daß Msgr Luquet Verfasser des oben behandelten Schemas war, abgesehen von seiner Tätigkeit für Indien in derselben Richtung. Vgl. Anm. 35.

53 Sylloge, 203—04.

54 M. Bierbaum, Die Apostolische Delegatur in Missionsländern. ZM XXII (1932), 275—279; Marcel Gérin, Le Gouvernement des Missions, Québec 1944, 156 ff.

55 Theod. Grentrup, Jus Miss. I, 398.

56 Daß gewisse französische Regierungskreise in diesen Tatsachen bereits den Zusammenbruch des Protektorates erblickten, ergibt sich klar aus den 1926/27 abgefaßten und verbreiteten Pamphleten. Vgl. Jos. Schmidlin, Neueste Streitschriften zur chinesischen Missionsmethode. ZM XIX (1929), 61—67.

57 Joh. Beckmann, Die Stellung der katholischen Missionare zur chinesischen Kultur. Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz. 1942, 41—67, besonders 51 ff.

durch Pius XI. im Jahre 1926 (in der Folgezeit kamen in regelmäßiger Entwicklung immer weitere chinesische Oberhirten dazu), die Teilnahme Msgr. Costantinis 1929 an den offiziellen Begräbnisfeiern für Sunyatsen und sein Staatsbesuch bei Tschangkaischek als außerordentlicher Gesandter des Apostolischen Stuhles, etc.

Als 1934 Msgr. Costantini durch Erzbischof Mario Zanin als Apostolischer Delegat ersetzt wurde, änderte sich die Haltung und Stellung der katholischen Mission keineswegs, sondern die Entwicklung ging in den von Erzbischof Costantini grundgelegten Bahnen weiter. Die Tatsache, daß Msgr. Zanin bereits bei seiner Ankunft in China in feierlicher Weise vom Präsidenten der chinesischen Republik empfangen wurde, zeigt, daß China in ihm bereits mehr als einen Vertreter rein kirchlicher Anlegenheiten sah. Es war dann nur eine konsequente Weiterentwicklung, als endlich während des Krieges die chinesische Gesandtschaft beim Heiligen Stuhl geschaffen wurde und am 25. Februar 1943 Dr. G. Kan Sié sein Beglaubigungsschreiben Papst Pius XII. überreichen konnte [58].

Nachdem von chinesischer Seite alles getan war, um normale Beziehungen zwischen der chinesischen Republik und dem Heiligen Stuhl anzubahnen und zu vollenden, war es nur noch eine Frage der Zeit, daß auch von Rom aus die entsprechenen Maßnahmen für die chinesische Kirche selbst getroffen wurden. Schon das Jahr 1946, das erste nach Abschluß der Feindseligkeiten in Europa und im Fernen Osten, brachte diese Maßnahme in einer dreifachen Stufenfolge.

Die erste Tat bestand darin, daß zum ersten Mal in der Geschichte der Kirche ein Chinese in den obersten Senat der Kirche erwählt wurde [59]. Durch die Verleihung des Kardinalspurpurs an den im Jahre 1939 zum Bischof geweihten Apostolischen Vikar von Tsingtau, Msgr. Thomas Tien Ken-hsin S.V.D., bekundete Papst Pius XII., daß die chinesische Kirche ihre volle Reife erhalten und jede Minderbewertung ihres Klerus oder Episkopates ausgeschlossen bleibt. In Msgr. Th. Tien ehrte der Heilige Vater die chinesische Kirche und das gesamte chinesische Volk. Eine solche Ehrung war im Bereich des Sittlich-religiösen, wie des rein Gesetzlichen mehr als alle juristische Gleichstellung und Anerkennung.

Der Kardinalsernennung des ersten Chinesen folgte die Errichtung der kirchlichen Hierarchie, an welcher seine Eminenz Kardinal Thomas Tien bereits aktiven Anteil nahm [60]. In der Apostolischen Konstitution «Sinarum» vom 11. April 1946 [61] wird ausdrücklich betont, daß der Heilige Stuhl nun den Zeitpunkt für gekommen erachtet, die Hierarchie nach dem Vorbild «anderer Nationen des katholischen Erd-

---

58 G. B. Tragella, L'estrema Asia rappresantata presso il Vaticano. Le MC 1943, 67—69. — 1946 wurde der kath. Rechtsgelehrte Dr Wu Kien Yong zum Vertreter Chinas beim Vatikan ernannt. MC 1946, 173.

59 AAS 1946, 102.

60 «... lubenti animo supplices praefati dilecti Filii Nostri Thomae S. R. E. Cardinalis Tienchensin Nobis ablatas preces excipientes.» AAS 1946, 303.

61 AAS 1946, 301—313. — Für die Verteilung vgl. die Übersicht in NZM I (1945), 98.

kreises auch im riesigen chinesischen Reich» zu errichten [62]. Das gesamte Gebiet der chinesischen Republik wird in 20 Kirchenprovinzen mit je einem Metropoliten an der Spitze eingeteilt. Die bisherigen Apostolischen Vikariate werden zu Diözesen erhoben und demzufolge die einzelnen Apostolischen Vikare von den bisherigen Titularbistümern i. p. i. auf die neu erstandenen Bistümer transferiert [63]. Mit der Durchführung der neuen Organisation wird der Apostolische Delegat Msgr. Mario Zanin beauftragt. Weniger auffallend nach der Entwicklung der letzten Jahrzehnte ist die Tatsache, daß sich unter den neuen Ortsbischöfen 17 Chinesen befinden; die beiden wichtigsten Kirchensprengel sind ihrer Leitung anvertraut, so Peking, das kulturelle Zentrum des alten und neuen Chinas, dem Kardinalerzbischof Thomas Tien [64] und Nanking, die Hauptstadt der chinesischen Republik, dem Erzbischof Paul Yüpin. Daneben blieben die bisherigen Apostolischen Präfekturen bestehen, die wohl nach der bisherigen Ordnung nicht mehr zu Apostolischen Vikariaten, sondern zu gegebener Zeit zu weiteren Diözesen erhoben werden [65].

Eine dritte und letzte Tat zog endlich die logische Konsequenz aus dem Vorhergehenden, indem durch die Litterae Apostolicae vom 6. Juli 1946 in China eine Internuntiatur errichtet wurde [66]. Der Internuntius hat wie jeder Nuntius eine diplomatische Aufgabe, d. h. hier die Vertretung des Heiligen Stuhles bei der chinesischen Regierung mit allen Rechten und Pflichten, die einem solchen Gesandten zukommen [67].

Damit sind, was für unsere geschichtliche Übersicht vorab in Frage kommt, nicht nur praktisch, sondern auch theoretisch die Protektorate,

---

62 «... opportunum rati advenisse tempus, quo firmiori modo et ordine christifidelium cura, regimen et disciplina in immenso Sinensi territorio constituatur, episcopalem hierarchiam in Sinis, sicuti in ceteris catholici orbis nationibus, instituere statuimus.» Ebd. 303.

63 Die Neueinteilung ist die geographisch-politisch gegebene, so wie sie der Apostol. Vikar von Kweitschu, Msgr Albrand , bereits 1848 in seiner Antwort an die Propaganda vorschlug: «La délimination me paraît naturelle et supprimant toute équivoque, si la ville capitale de chaque province est érigée en archevéché, auquel on assignerait comme suffragants toutes les (fou) préfectures, ou villes de première classe que renferme la province, car les moindres provinces en Chine, ont au moins douze préfectures (fou); que dis-je! il y a peu d'archevéchés, soit en Europe, soit ailleurs, qui aient tant de suffragants; et qu'on ne prétende pas que l'étendue de chaque préfecture (fou) n'est pas suffisante pour un diocèse; pour tous ceux qui ont travaillé en Chine, il est évident que chaque préfecture équivaut à un grand diocèse en Europe». A. Launay, Histoire des Mission de Chine. Mission du Kouy-tchéou. I (s. l. 1907), 255.

64 AAS 1946, 238.

65 Es liegt auf der Hand, daß die chinesische Mission auch in ihrer neuen organisatorischen Form, wie bisher der Propaganda-Kongregation untersteht (entgegen übereilten und falschen Pressemeldungen). Bereits der Codex Juris Canonici sagt ausdrücklich im Can. 252, 3: «Huic Congregationi sunt etiam subjectae regiones, quae, etsi hierarchia inibi constituta sit, adhuc inchoatum aliquid praeseferunt». Das gilt für China wie seit Jahrzehnten schon für Indien und Japan. Vgl. Marcel Gérin, Le Gouvernement des Missions. Québec 1944, 169 ff.

66 AAS 1946, 313 f. — Zum ersten Internuntius in China wurde der bisherige Apostol. Delegat für Ostafrika, Msgr. Antonio Riberi, ernannt. MC 1946, 173.

67 Codex Juris Canonici, can. 267. — Vgl. Wernz-Vidal, Jus Canonicum. T. II, De Personis (Romae 1928²), 532 ff.

speziell die noch bestehenden französischen und italienischen abgeschafft, und die Beziehungen zwischen China und dem Heiligen Stuhl auf den Boden vollkommener Gleichberechtigung neu gestaltet worden. Unangetastet bleibt das bestehende portugiesische Patronatsrecht für Makao, das weiterhin dem portugiesischen Metropolitanverband von Goa eingegliedert ist.

Durch die drei einander ergänzenden und vervollkommnenden Taten des Jahres 1946 ist eine Entwicklung vollendet worden, die seit 300 Jahren endlich die chinesische Mission von jeder politischen Bevormundung befreit. Damit dürfte ein Hindernis für die Entfaltung der Missionsarbeit beseitigt sein, das wenigstens in den Augen der führenden Schichten die Mission, berechtigt oder unberechtigt, mit einem besonders für Nichtchristen schwerverständlichen Makel belastet hat. Erstrebt wurde diese Lösung bereits mit der ersten Sendung der Apostolischen Vikare in den Fernen Osten. Aber die politischen Gegenspieler waren sowohl im 17. wie später wieder im 19. Jahrhundert stärker als die religiös-kirchlichen Kräfte, sodaß Rom immer wieder zu Zwischenlösungen genötigt wurde. Das 20. Jahrhundert brachte jedoch auch eine nach außen so stark auffallende Entwicklung und Stärkung der katholischen Mission in China und auf der andern Seite ein entsprechendes Erwachen des chinesischen Nationalsinnes, daß gleichsam durch innere Reifung die Entwicklung der Verhältnisse zu diesem wohl von allen interessierten Kreisen begrüßten Abschluß gebracht werden konnte.

La lettre encyclique de Jean de Qrhnay dans la „Conciliatio" de Galanus

M. A. van den Oudenrijn O. P., prof. à l'Université de Fribourg

«Anno Iubilaei 1650» le Père Clément Galanus de la congrégation des Théatins, ancien missionnaire d'Orient, publia à Rome la première partie d'un ouvrage devenu bientôt classique: Conciliationis Ecclesiae Armenae cum Romana ex ipsis Armenorum Patrum et Doctorum testimoniis, in duas partes, historialem et controversialem, divisae Pars prima [1]. Le titre, comme tout le reste du livre, est en arménien et en latin. Parmi les approbations ecclésiastiques de la première partie figurent celles du célèbre franciscain Luc Wadding et du dominicain arménien Grigor Dzordzoretzi [2]. Le trentième chapitre (p. 508-531), intitulé «De progressibus Fratrum Praedicatorum in reducendis ad catholicam fidem Armenis», a fait fortune parmi les historiens qui ont eu à s'occuper des missions dominicaines du Proche Orient, tandis que les hagiographes de l'ordre ont montré longtemps un certain faible pour les récits plus coloriés du père Dominique Gravina [3] A choisir entre les deux, c'est certainement Galanus qui mérite la préférence. Ce qui ne veut pas dire que ses notes sur l'histoire des Dominicains et des Frères Uniteurs d'Arménie soient exemptes de toute erreur.

En particulier on cite très souvent la fameuse lettre encyclique que Jean de Qrhnay est censé avoir écrite aux Frères Uniteurs peu après la fondation de leur institut. Nous faisons suivre ici la traduction de cette encyclique d'après le texte arménien de Galanus [4].

Lettre du vardapet Yohan Qrhnetzi aux Frères Unis d'Arménie

Moi [5], Yohan Qrhnetzi, prêtre indigne et serviteur de notre Sauveur Jésus-Christ, à vous tous qui avez été aussi glorieusement associés à la foi et à la religion dans la justice de notre Sauveur Jésus-Christ

1 Le frontispice a été réimprimé en 1690, c'est pourquoi on trouve des exemplaires de cette première partie qui portent l'indication «Romae, Typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, MDCLXXXX». Une édition nouvelle, mais du texte latin seulement de la première partie, a paru à Cologne en 1686. Le premier volume de la seconde partie a été imprimé à Rome en 1658, le second en 1661.

2 Nous avons donné quelques notices sur ce personnage dans notre édition de l'office arménien de St. Dominique, Rome 1935, p. 53-55.

3 Breve descrittione dello stato della christianita e della religione di S. Domenico nella prouincia d'Armenia cauata dall' antichi Scrittori e della moderna relatione, data dal Reuerendiss. Monsignore Fr. Azaria Fridone Armeno, Arciuescouo di Naxiuan Domenicano à N. S. Papa Clemente VIII l'anno MDCIIII, per il R. P. Fr. Domenico Grauina di Napoli, Lettore di sac. Theol., Compagno del M. R. P. M. Procur. Gen. dell' Ordine de' Predicatori. In Roma appresso Luigi Zannetti, MDCV.

4 Conciliatio, Tome I, chap. 30, p. 513-522. Les pages de Galanus sont indiquées entre crochets et les divergences du texte latin sont notées au pied de la page.

5 Lat add: frater.

Dieu et dans l'unité de la sainte Eglise Romaine: que la grâce soit avec vous, ainsi que la paix et un accroissement constant dans la religion!

Votre fraternité doit se souvenir de la parole du Seigneur qui dit: Malheur au monde à cause du scandale! car c'est nécessaire que le scandale vienne; cependant: malheur à l'homme [514] par qui vient le scandale [6]. Or, comment se peut-il qu'il soit nécessaire que le scandale vienne? L'apôtre nous le montre [7] en disant: afin que les élus soient éprouvés. Car, comme le feu est indispensable pour éprouver l'or, de même les oppressions et les persécutions pour éprouver les élus de Dieu. Cependant, ce qui est utile aux élus pour leur purgation et leur élection, cela même devient une calamité pour les misérables qui aiment le monde. Pour eux c'est une occasion de scandale et de perdition d'après le même texte: malheur au monde — c'est-à dire: à ceux qui aiment le monde — à cause du scandale! Car les scandales les empêchent de (marcher dans) le droit chemin et d'entrer dans la gloire des cieux.

De cette manière l'église de Dieu [8] a dû subir trois [9] persécutions redoutables: une première de la part des Juifs, une seconde de la part des Gentils, une troisième de la part des hérétiques. Avec effroi elle attend encore une quatrième persécution de la part de l'Antéchrist, qui doit venir. Cependant, tandis que chacune de ces persécutions à été une cause de scandale et de perdition pour beaucoup d'âmes, c'est la troisième qui a causé la plus grande ruine, en procurant la perdition d'un plus grand nombre. Car une fois que les hérétiques, à savoir: Arius, Sabellius, Apollinaire, Macédonius et Nestorius, se furent multipliés, Dioscore et Eutychès, comme des monstres nés de monstres [10], ont infecté le peuple arménien de leur poison. Comme une bête féroce ils l'ont suffoqué! A vrai dire, du temps de St. Sylvestre pape, du grand empereur Constantin et du brave roi Trdat, les Arméniens avaient reçu la lumière [515] et s'étaient convertis à la foi [11] par la prédication de saint Grégoire l'Illuminateur. Mais après, aux temps du pape saint Léon, qui a fait célébrer [12] le concile de Chalcédoine, ils se sont séparés de l'unité de la Sainte Eglise [13] pour suivre inconsciemment les hérétiques susmentionnés, qui soutiennent que dans le Christ il n'y a qu'une seule nature mixte et composée. Ce qui ne les empêche pas d'excommunier maintenant Eutychès, parce qu'il a nié la consubstantialité du Christ avec sa très-sainte Mère. Et puisque, d'après un mot de St. Grégoire [14], le péché qui n'est pas aussitôt effacé par la pénitence, entraîne d'autres péchés, de même on glisse facilement d'une erreur dans beaucoup d'autres. C'est ce qui est arrivé à la nation arménienne qui, maintenant est presque submergée dans d'innombrables erreurs, dont voici les principales:

---

6 Matth. 18, 7.
7 Cf. 1 Pierre 1, 7.
8 Lat om.
9 Lat om.
10 Lat add: qui eorum ... alumni extitere.
11 Lat om.
12 Lat: a quo ... convocatum fuit et confirmatum.
13 Lat: romanae ecclesiae.
14 Cf. St. Grégoire le Grand, in Ezech. Lib. I, Hom. 11, § 24.

1) Ils croient que dans le Christ il n'y a qu'une seule nature, d'après l'hérésie de Dioscore.

2) Que le Saint-Esprit ne procède point du Fils, selon l'erreur des Grecs.

3) Que les âmes des saints n'entrent pas dans le royaume des cieux, ni celles des pécheurs dans l'enfer, avant le jugement dernier, mais qu'elles attendent le jugement dans l'air.

4) Qu'il n'y a point de place pour le purgatoire, ni pour l'enfer.

5) Que l'Eglise de Rome ne possède pas la primauté sur toutes les autres églises du monde [15].

6) Ils excommunient [16] le pape saint Léon et le concile de Chalcédoine.

7) Ils ne célèbrent pas les fêtes dominicales [516] — et surtout la Nativité du Seigneur — d'après les institutions [17] de l'église romaine.

8) Ils n'observent pas les jeûnes d'après les canons de l'église.

9) Ils ne sont pas en possession de tous les sept sacrements de l'église, car ils laissent de côté la confirmation ainsi que l'extrême-onction. Pour les autres sacrements aussi, ils ne sont pas au courant de ce qui est l'essentiel.

10) Ils ne mettent point d'eau dans le calice, quand ils offrent le saint et divin sacrifice [18].

11) Ils prétendent qu'il ne faut pas donner la communion au peuple, sinon sous les deux espèces du pain et du vin [19]: c'est pourquoi ils distribuent le corps du Christ après l'avoir, dans le calice, trempé dans le sang sacré.

12) Ils disent la messe avec des calices en bois et même en argile.

13) N'importe quel prêtre absout les pénitents de n'importe quel péché, sans aucune réservation, même sans nécessité.

14) Ils sont soumis à deux patriarches, dont l'un et l'autre signe comme «patriarche de tous les Arméniens».

15) Sous la pression violente de la famille, on se fait prêtre [20] ou évêque par droit héréditaire.

16) Ils achètent et vendent les sacrements de l'église à prix d'argent.

17) Moyennant finance, ils permettent au mari de répudier sa femme sans cause valable, contrairement aux préceptes de l'évangile et du droit canon.

18) Ni pour la confirmation, ni pour l'extrême-onction ils ne préparent l'huile appropriée [21].

19) Ils donnent la sainte communion aux enfants qui n'ont pas encore atteint l'âge de la raison.

---

15 Lat: super reliquas ecclesias.
16 Lat: detestantur.
17 Lat: iuxta ordinem.
18 Lat: missae sacrificium.
19 Lat: nisi sub utraque specie.
20 Lat: parochi.
21 Lat: non conficiunt oleum chrismatis neque infirmorum.

[517] Par toutes ces erreurs et beaucoup d'autres encore, la nation des Arméniens avait quitté depuis longtemps le chemin de la vérité: elle siégeait dans les ténèbres sans se rendre compte de son ignorance. Mais ensuite [22] notre Seigneur Jésus-Christ — d'après ses propres paroles, adressées à Pierre: et toi, une fois tu te convertiras et tu affermiras tes frères [23] — daigna inspirer le saint patriarche de Rome d'envoyer des prédicateurs à tous les peuples schismatiques, pour les amener à la vraie foi du Christ qui a été confiée au bienheureux Pierre et à ses successeurs. Or quelques-uns de ces prédicateurs furent envoyés par le souverain pontife Jean XXII avec des lettres papales au seigneur Constantin de Césarée [24], kathoghikos [25], et à Ôchine, roi des Arméniens [26]. C'est pourquoi ce même kathoghikos [27] ayant réuni tous les évêques et les ecclésiastiques de son obédience [28] avec le dit roi Ôchine des Arméniens et les princes de son royaume, célébra un synode [29], dans lequel les Arméniens, pour mettre au point leur union avec la sainte église romaine [30], promirent obéissance au souverain pontife de Rome. Parmi les évêques qui s'étaient rendus à ce synode figurait aussi l'archevêque Zacharie, supérieur de l'église sépulcrale de l'apôtre Saint Thaddée, située dans la région de l'orient, au delà du fleuve Araxe, dans le territoire des Parthes, non loin du célèbre Mont Ararat, sur lequel, d'après l'ancienne [31] tradition des Arméniens, l'arche de Noé est venue se poser. [518] Parmi les présents se trouvait aussi le grand vardapet Yohan Dzordzoretzi, et beaucoup d'autres avec lui.

Or moi, Jean de Qrhnay, ayant étudié [32] dans l'institut du grand vardapet Yisay, très célèbre en Arménie [33], après avoir obtenu la crosse de sa main [34], j'avais entendu toutes ces choses. Je les avais méditées sans cesse, parce que j'étais enflammé d'un grand désir de voir mon peuple se convertir au vrai salut. Pour ces raisons je poussais des soupirs du plus profond de mon cœur. J'avais conçu le désir de me rallier à la sainte église de Rome en demandant l'aide des Latins pour réaliser ce but. Comme ce désir grandissait en moi d'un jour à l'autre, l'espoir ne me laissait plus de repos. C'est pourquoi, sans plus tarder, je me mis à la recherche pour trouver l'un ou l'autre des missionnaires apostoliques.

Or, par hasard j'arrivai [35] dans la ville de Maragha, à une distance de 36 asparêzq [36] de la grande ville de Dayvrêj [37]. M'étant rendu là,

---

22 Lat: novissime.
23 Luc 22, 32 d'après la bible arménienne.
24 Kostantin III Kesaratzi, kathoghikos de 1307 à 1322.
25 Lat: Armeniae patriarcham.
26 1308—1320.
27 Lat: patriarcha.
28 Lat: convocans quotquot potuerat suae diocesis episcopos et praesules.
29 à Adana en 1316 (1317?).
30 Lat: peracta iam cum sancta romana ecclesia unione.
31 Lat: constantem.
32 Lat add: diu.
33 Lat: qui ab Armeniis velut oraculum habebatur.
34 Lat: atque ex eius manibus baculum cum libro, nempe magisterii dignitatem accepissem.
35 Lat: accidit porro, ut, veniens de industria.
36 un peu moins de 7 kilomètres.

j'y trouvai Têr [38] Barthélemy de l'ordre des Prêcheurs de saint Dominique, homme prudent et [39] plein de sainteté. Je restai près de lui une année et demie, me rassasiant comme un cerf assoiffé à cette fontaine de sagesse. Ainsi, par l'entremise d'un truchement persan, nous traduisîmes en ce même temps du latin en arménien le Livre des Sept Sacraments et plusieurs autres livres [40]. Après avoir acquis par tout cela une conviction plus profonde, je résolus [519] de me rallier définitivement à la sainte église romaine.

Cependant mon âme [41] était encore affligée en moi, parce que je me rendais compte que je portais des responsabilités non seulement pour le salut de ma personne, mais encore pour celui de tous les nôtres. C'est pourquoi j'emmenai le dit Têr [42] Barthélemy avec moi et je le conduisis dans la bourgade de Qrhnay, où beaucoup de vardapets [43] qui avaient été mes condisciples au même institut, se trouvaient réunis. Leurs noms sont les suivants: le vardapet Margara [44] du village d'Ôdzop, le vardapet Yakob du village de Qrhnay, le vardapet Hayrapet du village d'Eôthnaghbiour [45], le vardapet Yovhannês du village de Dzouan, le vardapet Simêon du village de Basin, le vardapet Nersês de la province de Tharson [46], les vardapets Arhaqeal et Lal [47] de la province d'Artaz, le vardapet Grigor du village d'Aprakouni, les vardapets Kostandin et Yohannês de la province de Kghzvan, le vardapet Simêon de la province de Khatch [48] et beaucoup d'autres, dont les noms sont écrits dans le Livre de Vie.

Or tous ceux-ci — dont plusieurs ont été promus postérieurement à la dignité épiscopale — promirent obéissance au pontife de Rome, non seulement pour leur personne [520], mais encore pour leurs couvents et leurs provinces. Donc après la fin de ce (synode), nous nous mîmes tous à prêcher dans toute l'Arménie la nécessité de s'unir à l'église de Rome pour le salut des âmes. Ce qui eut pour résultat que notre congrégation des Uniteurs s'étendit de jour en jour [49] tandis que, par l'aide du Seigneur, le nombre des fidèles allait croissant. Plus nous fûmes raffermis dans la foi et plus nous traduisîmes de livres du latin, plus nos esprits reçurent de lumières et plus manifestement parurent les défaut de notre nation. A la pensée donc, qu'auparavant il ne nous était rien resté de la foi chrétienne hormis le nom, nous étions ébahis et confus et nous n'avions plus rien à dire.

La troisième année qui suivit la réalisation de l'union, le vénérable

---

37 Tabris.
38 Lat: dominum fratrem.
39 Lat om.
40 Lat: aliaque opuscula.
41 Lat: cor meum.
42 Lat: dominum fratrem.
43 Lat: multi etiam ex armenis magistris.
44 à lire: Margarê.
45 Lat: ex oppido septem fontium.
46 à lire: Taron; Lat: ex provincia Tarsensi.
47 Lat: Eal; à lire: Israyêl.
48 Lat: ex provincia sanctae Crucis.
49 Lat om.

homme de Dieu, le docteur et le bon pasteur Barthélemy, plein de sagesse et de sainteté, après un si grand nombre de si imposants labeurs, s'envola vers le Christ. Après sa mort, le nombre des fidèles de l'union s'accrut encore, mais les tribulations des persécutions et des oppressions augmentèrent dans la même mesure. C'est alors que je partis et j'entrepris le voyage vers les Latins de l'occident, à la métropole de Rome. Là j'ai vu et entendu tant de choses et de telles choses, que je me suis convaincu encore cent fois davantage de la vérité de notre foi qui est enseignée par la sainte église de Rome. J'ai acquis la certitude que notre peuple avait quitté les chemins droits du Christ et que nos religieux cloîtrés aussi avaient abandonné les règles des saints pères. [521] Chez eux il n'existait ni ordre ni règle [50]; il n'y avait pas de chapitre, il n'y avait pas de vœu de pauvreté ni d'obéissance. Mais chacun s'occupait à des affaires de commerce et d'usure et se livrait à la curiosité et au vagabondage selon son bon plaisir. Ils menaient une vie tellement libre et dissipée, qu'ils n'avaient pas même [51] de supérieurs provinciaux, ni conventuels, ni curateurs [52], ni visiteurs et personne qui montrât du zèle pour son ordre. Chacun réglait sa vie d'après son bon plaisir.

Ayant aperçu que les Latins possédaient toutes ces choses à la perfection [53], je conçus un grand zèle pour (corriger) les défauts de nos religieux [54]. De jour et de nuit je pensais: Comment pourrais-je bien amener la restauration des couvents et de leurs observances? [55] C'est pourquoi, après mon retour en Orient, avec mes compagnons j'émis le vœu d'embrasser la vie religieuse selon la règle de saint Augustin et les constitutions de saint Dominique, que nous étions décidés à prendre comme père, fondement et origine de notre congrégation. Et à l'occasion de notre profession dans les mains de Têr Yohannês [56], de nationalité latine, qui avait été envoyé par le pape de Rome avec plein pouvoir comme évêque de la ville de Tiflis, moi je fus élu [57] supérieur provincial de notre congrégation des Uniteurs, selon la faculté que nous avions reçue de cet évêque.

Et puisque les frères de l'ordre des Prêcheurs de saint Dominique ont été la première cause et le commencement de notre conversion à la vraie foi et de la réforme de nos [522] religieux, à cause de cela notre société a été fondée sur la leur. C'est pourquoi nous voulons que les frères, dont je viens de parler, soient considérés chez nous comme nos pères, nos chefs et nos maîtres, et qu'ils soient honorés par notre congrégation [58] du plus grand honneur. En outre, rien ne se fera parmi nous sinon d'après leur décision et leur résolution. Aussi aucun chapitre

50 Lat add: non constitutiones.
51 Lat add: ut carerent comitiis tum provincialibus tum conventualibus.
52 Lat om.
53 Lat add: deficere vero in nostris monachis.
54 Lat om.
55 Lat: quonam modo potuissem monachorum Armeniae eorumque monasteriorum et constitutionum reformationi prospicere.
56 Jean de Florence O.P., premier évêque latin de Tiflis, dont il occupa le siège de 1330 à 1347.
57 Lat add: a sociis.
58 Lat: a toto ordine nostro.

ne sera tenu parmi nous à moins qu'ils n'y assistent. Nous aurons surtout à cœur que quelques-uns d'entre eux habitent en permanence dans chacune de nos communautés, où ils seront tenus en toute considération comme des pères, auxquels les premières places reviennent. Et encore: dans toutes les questions controversées [59] qui se rapportent à la foi, nous nous règlerons d'après leur avis, tant qu'il n'y aura pas moyen d'entrer en correspondance avec le Siège Apostolique.

Etant donné que notre congrégation a été fondée principalement pour l'union avec la sainte église romaine, c'est de ce (but) qu'elle a pris son nom en s'intitulant: la «Congrégation des Uniteurs». C'est pourquoi nous avons accepté [60] avec respect et amour notre règle et nos constitutions de la dite église romaine, mère de toutes les églises, chef, fondement et principe de tout ordre et règle, afin qu'elle dispose de nous toujours selon son bon plaisir. Et puisque, d'après les commandements de la règle, nous devons avoir un seul esprit et un seul cœur dans le Seigneur [61], etc.

*

Clément Galanus, o. c., p. 513 et 523, nous assure que cette lettre servait de préface au livre des Constitutions de la congrégation des Frères Uniteurs d'Arménie. Elle a toujours été considérée comme un document de tout premier ordre pour l'histoire des origines de cet institut. A notre avis ,elle contient des parties bien authentiques, mais elle paraît avoir été remaniée plus de cent ans après la mort de Jean de Qrhnay, dans la seconde partie du 15e siècle.

Elle contient des éléments certainement postérieurs aux temps du fondateur de la congrégation, je dirais même: des éléments d'origine non arménienne mais latine. Cela se manifeste déjà dans l'adresse. La lettre est adressée «aux frères unis» (arh miabaneal eghbarsn). Dans les sources arméniennes authentiques du 14e siècle les membres de la congrégation ne s'appellent jamais «miabaneal eghbarq» = frères unis; ils s'appellent toujours invariablement «eghbarq miabanoghq» = frères uniteurs. Le terme «miabaneal(q)» = uniti est emprunté au latin. Ce terme a fait fortune en Europe. En français comme en italien on a l'habitude de dire «Frères Unis» au lieu de «Frères Uniteurs». L'origine de cette appellation est bien simple: elle apparaît clairement dans les documents conservés dans le second volume du Bullaire de l'Ordre des Frères Prêcheurs [62]. En 1356 le pape Innocent VI parle encore de «Fratres de Maiori Armenia, Unitores nuncupati». Mais le terme «unitor» fait, comme «unitus», au génitif pluriel «unitorum» et c'était

59 Lat: in duobus (à lire: in rebus) denique dubiis. 60 Lat: suscipimus.

61 Ces mots «quia ex praecepto regulae iubemur animam unam et cor unum habere in Domino» constituent l'incipit du prologue des anciennes constitutions dominicaines.

62 Bullarium ordinis FF. Praedicatorum sub auspiciis SS. D. N. D. Clementis XII Pontificis Maximi, opera Reverendissimi Patris F. Thomae Ripoll, Magistri Generalis editum et ad autographam fidem recognitum, variis appendicibus, notis, dissertationibus ac Tractatu de Consensu Bullarum illustratum a P. F. Antonio Bremond S. T. M., provinciae Tolosanae ordinis memorati alumno. Tomus secundus: ab anno 1281 ad 1430, Rome, 1730.

surtout cette forme qui était employée dans des formules d'usage courant comme «ordo fratrum unitorum», etc. C'est ce génitif pluriel qui a suggéré aux latins un nominatif «uniti», qu'on trouve pour la première fois dans un document de 1374 [63]. En arménien cette confusion était exclue d'avance et à la fin de la lettre on trouve l'explication du nom officiel et authentique «karg Miabanoghatz», c. à d. congrégation des Uniteurs.

Un autre latinisme non moins suspect consiste en ceci, que la lettre (Gal. p. 521) fait dire à Jean de Qrhnay: «je fus élu (le latin ajoute: a sociis) supérieur provincial de notre congrégation des Uniteurs». En réalité la congrégation des Uniteurs n'a jamais eu de «provinciaux». Jean de Qrhnay et ses successeurs se sont toujours considérés, et à bon droit, comme chefs suprêmes ou «généraux» de leur congrégation. Dans les documents arméniens du 14e et même du 15e siècle ils portent constamment le titre de «verakhnamogh». Ce titre, qui leur est particulier, se rend dans les documents latins par «gubernator» et une seule fois (en 1423) par «magister». Dans les documents arméniens du 14e et 15e siècle nous n'avons pas trouvé de trace de la désignation «gawarhakan arhadchnord» employée dans l'encyclique. Ce n'est que dans la seconde moitié du 15e siècle, que les Dominicains d'Europe commencent à considérer les «gouverneurs» des Uniteurs d'Arménie comme de simples «provinciaux» à l'instar des «priores provinciales» de leur ordre [64].

Dans un autre passage de la lettre (Gal. p. 517), l'auteur vient à mentionner le mont Ararat, «sur lequel, d'après l'ancienne (lat: constantem) tradition des Arméniens, l'arche de Noé est venue se poser». Il semble étrange qu'un Arménien qui écrit à des Arméniens ait pris la peine de les informer de cette tradition. On dirait un latin qui parle. Et cela d'autant plus que les Arméniens ne connaissent pas de «Mont Ararat». Ils ne connaissent qu'une région qui s'appelle «Ayrarat» ou «Ararat»; la montagne que les Européens ont décoré de ce nom s'appelle en arménien toujours du nom de «Masis».

D'après les paroles qu'on lui prête dans cette lettre, Jean de Qrhnay se serait rendu «à la métropole de Rome» (Gal. p. 520). On se demande, ce qu'il y avait à chercher dans une période où la cour papale se trouvait non pas à Rome mais à Avignon? En tout cas, son entrevue avec le pape Jean XXII, dont nous parle l'Uniteur Fra Mkhitharitch d'Apararer (1410), ne peut avoir eu lieu qu'à Avignon.

Toujours dans la même lettre (Gal. p. 518) Jean de Qrhnay s'attribue la traduction arménienne du «Livre des Sept Sacraments»: cette traduction aurait été faite à Marâgha pendant le séjour d'une année et demie que Jean y fit auprès de l'évêque dominicain Barthélemy (de Podio). Mais le vrai traducteur de ce livre n'est pas Jean de Qrhnay, c'est son homonyme Jean d'Eznkay, surnommé aussi Dzordzoretzi, celui

---

[63] Voir Raymond Loenertz, La société des Frères Pérégrinants. Etude sur l'Orient dominicain, I, Rome 1937, p. 141-142, note 18.

[64] Voir l'introduction à notre édition de l'office arménien de St. Dominique (Rome, 1935), p. 28-30; Loenertz, Pérégrinants, p. 107, note 100 et p. 145, note 38; Handes Amsorya 1938 (LII), 78.

là-même, dont la présence au synode d'Adana [65] est mentionnée dans l'encyclique (Gal. p. 518). Le séjour du Qrhnetzi à Marâgha ne peut se placer que dans les années 1328—1330. La traduction arménienne du Livre des Sept Sacraments avait déjà été copiée en octobre 1325 [66] dans le couvent de la Sainte Mère de Dieu à Dzordzor et le copiste nous assure que le livre avait été traduit deux ans auparavant dans le même monastère. La tradition erronée, d'après laquelle Jean de Qrhnay aurait été le traducteur arménien de ce livre lors de son séjour chez l'évêque Barthélemy, paraît pour la première fois dans une source latine du début du 15e siècle, le «Libellus de notitia orbis»: «et transtulerunt pro tunc quartum librum Sententiarum sancti Thome propter sacramenta», etc. [67]. Le livre arménien des Sept Sacrements, en effet, n'est autre chose qu'une adaptation abrégée et assez libre du commentaire de St. Thomas d'Aquin sur le quatrième livre des Sentences de Pierre Lombard. En 1929 nous avons pu copier une partie de ce livre sur un manuscrit de Nicosie (Chypre) qui avait été mis à notre disposition par l'archevêque arménien Basile Saradjean, élu kathoghikos de Sis en 1940 et mort la même année [68].

Si l'on examine tant soit peu attentivement le texte de l'encyclique, on ne manquera pas de relever d'autres détails encore qui semblent plus ou moins suspects. Dans la lettre, Qrhnay est qualifié de «gioughaqaghaq» (bourgade), tandis que dans les colophons du 14e siècle on en parle comme d'un simple «giough» (dans le dialecte local «gegh» ou «geôgh»). Le vieux scolarque Isaïe de Nitch, qui dans les sources contemporaines s'appelle toujours «Esayi», paraît ici sous le nom de «Yisay». On s'imagine difficilement qu'un arménien ait pu écrire «hadjetzaw Tearhn meroy» (Gal. p. 517) et on n'échappe pas à l'impression qu'il s'agit d'une mauvaise traduction du latin: «placuit Domino nostro». Le commencement des constitutions, tel qu'il est donné à la fin de l'encyclique, ne s'accorde pas avec le même texte tel qu'on le lisait dans le bréviaire des Uniteurs [69]. Dans la lettre (Gal. p. 520) on donne à l'évêque Barthélemy le titre de «vardapet» (docteur ou maître en théologie). Mais dans le sermon-préface de son Qarozgirq, que nous espérons pouvoir éditer prochainement, Barthélemy lui-même nous assure formellement qu'il ne possédait pas ce titre.

La liste des erreurs, telle qu'elle figura dans cette lettre (Gal. p. 515-516), nous semble avoir été empruntée à une liste analogue qui se trouve dans le chap. 45 de l'«Oughghap'aratz Girq» du Frère Uniteur Mchitharitch

---

65 Présence douteuse d'ailleurs, comme l'observe avec raison Y. Qürtean dans la revue arménienne Bazmavêb 1929 (LXXXVI), p. 169.

66 Cette copie se trouvait dans l'ancienne bibliothèque du kathoghikosat d'Êdchmiadzine (Ms coté N. 493 dans le catalogue de Kareneantz; postérieurement sous le numéro 360). La note du copiste m'avait été communiquée en 1937 par l'archevêque Mesrop Têr-Movsêsean. Voir aussi G. Zarphanalean, Matenadaran haykakan thargmanoutheantz nakheneatz, Venise, 1889, p. 275.

67 Voir Archivum Fratrum Praedicatorum 1938 (VIII), p. 115.

68 Nous avons donné une description de ce manuscrit dans la revue arménienne Handes Amsorya 1938 (LII), 219-230.

69 Dans le ms arm. 105 de la Bibl. Nat. de Paris; voir l'introduction de notre édition des Constitutions des Frères Arméniens de St. Basile en Italie, Rome 1940, p. 12.

d'Apararer (1410). Ce «Manuel des Catholiques» [70] n'est jamais arrivé à sa rédaction définitive. Dans la bibliothèque des PP. Mekhitharistes de St. Lazare il existe deux brouillons de cet ouvrage, que j'ai pu consulter en 1932, grâce à la bienveillance du Révérendissime Père Abbé Y. Awgerean [71]. Ce qui saute aux yeux, c'est que les deux listes ne peuvent pas être indépendantes l'une de l'autre. L'ordre des points incriminés, qui en soi est purement arbitraire, se trouve être le même dans les deux écrits. Les concordances verbales ne manquent pas. Seulement Mkhitharitch traite l'affaire avec beaucoup plus d'ampleur: au lieu des 19 points de l'encyclique il en donne 49. On se demande, si ce n'est pas à cause de cela que l'encyclique parle, immédiatement après la liste (Gal. p. 517) de «ces erreurs et beaucoup d'autres encore». Les numéros 1—19 de l'encyclique correspondent point par point aux numéros 1—18 de Fra Mkhitharitch. Le douzième point de l'encyclique ne fait pas de numéro à part chez Mkhitharitch, mais celui-ci touche la même chose dans le texte du numéro 11, pour y revenir ensuite au numéro 27 dans ces termes: «d'autres encore disent la messe, en se servant d'un récipient en bois, en argile ou en verre», etc. Somme toute, il n'y a entre les deux listes qu'une seule divergence qui mérite d'être relevée. Elle se rapporte au numéro 14 de l'encyclique = Mkhitharitch N. 13. D'après l'encyclique, les Arméniens «sont soumis à deux patriarches, dont l'un et l'autre signe comme patriarche de tous les Arméniens». Notons en passant que cette formule, qui donne au chef suprême de la hiérarchie arménienne le titre de «patriarche» n'est pas arménienne. Elle est latine. Un arménien écrivant à des Arméniens n'aurait jamais dit «patriarg amenayn Hayotz», mais «kathoghikos amenayn Hayotz», comme le dit en effet Fra Mkitharitch dans le passage correspondant. Cependant, d'après ce dernier les Arméniens n'ont pas deux, mais trois «kathoghikosq». Et cela s'accorde avec la manière de parler des Arméniens catholiques contemporains de Jean de Qrhnay: avec celle du franciscain arménien Fr. Daniel de Tabris dans sa «Responsio» (1341) [72] et avec les actes du synode arménien de 1342 [73]. Est-il possible de trouver une raison, pour laquelle l'encyclique parle de deux hiérarques suprêmes seulement au lieu des trois de Fra Mkhitharitch? Nous pensons que oui, et cela pourrait suggérer en même temps un éclaircissement sur la date approximative du remaniement de l'encyclique. Peu après le milieu du 15e siècle, il y a eu une courte période, pendant laquelle en Arménie orientale on aurait pu parler de deux kathoghikosq. C'était de 1461 à 1464, quand de kathoghikos

---

70 Le titre complet est: Girq Oughghap'arhatz (dans le ms 334: Girq tramabanouthean O.) sst kathôlike sourb ekeghetzoy ew snddêm hertsouadzoghatz.

71 Voir Archivum Fratrum Praedicatorum 1932 (I), p. 265-308. Le R. P. Léonce Alichan des Mekhitharistes de St. Lazare a édité une partie du chap. 39 dans son Hayapatoum II, Venise 1901, pp. 550-553.

72 La Responsio Fratris Danielis ad errores impositos Hermenis a été éditée dans le Recueil des Historiens des Croisades (Documents latins et français relatifs à l'Arménie, Paris 1906, pp. 559-650; voir p. 628).

73 J. D. Mansi, Sacrorum Conciliorum nova et amplissima collectio, tome XXV, col. 1223-1224.

Zaqaria III d'Aghthamar occupait en même temps le siège d'Êdchmiadzine.

*

Le Père Clément Galanus nous assure avoir copié cette lettre encyclique chez les Dominicains de la province de Nakhidchewan, sur un manuscrit qui contenait la traduction arménienne de la règle de St. Augustin et des Constitutions des Frères Prêcheurs. Nous pouvons lui faire toute confiance. Le chevalier Pierre Bedik[74] affirme avoir lu le texte de cette lettre en Arménie avant d'avoir pris connaissance de la publication du P. Galanus. En 1626, vingt-quatre ans avant l'édition de la Conciliatio, un évêque arménien non uniate, du nom d'Esayi, en avait fait un extrait qui nous est parvenu dans le ms N. 12 de la collection du Collège Nersisean de Tiflis[75].

La haute antiquité d'un certain passage de l'encyclique est garantie dans un texte qui semble assez énigmatique à première vue, par le Libellus de notitia orbis, que nous avons mentionné plus haut et qui doit dater des toutes premières années du 15e siècle. Voici ce texte d'après les extraits édités par le Dr. A. Kern[76]:

> «informati[77] ab ipso[78] de fide catholica et quod erant missi a sede Petri ad confortandum fratres suos, ubi[79] dicitur: et tu aliquando conversus confirma fratres tuos, ut in prologo, etc.»

Ces mots «ut in prologo» se rapportent au prologue des constitutions des anciens Uniteurs, c'est à dire: à notre encyclique; cf. Galanus, p. 517: «Ensuite, Notre Seigneur Jésus-Christ — d'après ses propres paroles adressées à Pierre: et toi, une fois tu te convertiras et tu affermiras tes frères — daigna inspirer le saint patriarche de Rome d'envoyer à tous les peuples schismatiques des prédicateurs afin de les amener à la vraie foi du Christ, qui a été confiée au bienheureux Pierre et à ses successeurs».

Les indices ne manquent pas qui semblent prouver que dans cette encyclique il y a des parties bien authentiques. La forme ordinaire du nom «Jean» en arménien est «Yovhannês». Jean de Qrhnay dans l'encyclique ne s'appelle pas «Yovhannês», mais «Yohan», et cela s'accorde parfaitement avec la forme de son nom dans les anciens colophons du couvent de Qrhnay, avec ceux du Datastanatz Girq (1331), des trois traités de Fr. Jean de Swineford (1337), du Missel de Qrhnay

---

74 CEHIL SUTN, seu explicatio utriusque celeberrimi ac pretiosissimi theatri quadraginta columnarum in Perside Orientis cum adiecta fusiori narratione de religione moribusque Persarum et eorundem vivendi modo, populisque vicinis, aliisque de hac orientali natione famosissima scitu dignis, Vienne en Autriche (1678), p. 369.

75 S. Kanayeantz, Tzoutzak hayerên tserhagrneri Thiflizi Nersisean hogewor dpranotzi, Tiflis, 1893, p. 32.

76 Arch. Fratrum Praed. 1938 (VIII), p. 115.

77 Jean de Qrhnay et ses confrères qui l'avaient accompagné à Marâgha.

78 par l'évêque Barthélemy.

79 à lire: ut?

(1337), de la «Logica Vetus» (1344), du «Livre Albert» (1344), du premier tome de la Troisième Partie de la Somme Théologique de St. Thomas d'Aquin (1344), du second tome du même ouvrage (1347; ici: Fra Yohan), etc. Dans l'encyclique, c'est de son initiative et non pas sur l'ordre ou sur la demande du vardapet Isaïe, que Jean de Qrhnay se met en communication avec les missionnaires dominicains et c'est par hasard qu'il arrive à Marâgha, où il trouve l'évêque Barthélemy. Cette version a toutes les chances d'être la vraie. La tradition, d'après laquelle le contact avec les Latins aurait été provoqué par le grand maître Isaïe en personne, nous semble factice. La lettre d'Isaïe à Têr Matthêos, écrite en ou peu après 1330 [80] et le colophon du Qarozgirq (1331) n'y font pas la moindre allusion. Par contre, on la trouve au commencement du quinzième siècle dans le Libellus de notitia orbis et plus développée encore dans le Manuel des Catholiques de l'Uniteur Fra Mkhitharitch. On la trouve aussi au chap. 30 de Galanus, dans l'exposé historique qui précède la lettre encyclique. En traduisant cette lettre de l'arménien en latin, Galanus a senti d'instinct que le récit, tel qu'il l'avait donné lui-même quelques pages avant (p. 509-510) ne s'accordait pas très bien avec ce que dit la lettre. Pour rétablir la concordance tant bien que mal, il s'est permis de traduire (p. 518) «ard patahetzaw ints erthal i qaghaqn Maragha» par «accidir porro ut veniens de industria in civitatem Maraga», etc. La tradition postérieure, qui met Jean de Qrhnay en route pour Marâgha sur ordre ou demande du maître Isaïe, s'est appuyée sur le fait incontestable que le fondateur des Uniteurs a été le disciple du célèbre scolarque de Gayletsor. Elle pourrait dater de la période du conflit entre les Miabanoghq et l'école de Jean d'Orotn qui — lui aussi — se faisait gloire d'avoir reçu la crosse doctorale des mains d'Isaïe et prétendait représenter dans son enseignement la véritable tradition de l'école de Gayletsor.

Une autre partie importante de l'encyclique et qui fait une excellente impression d'authenticité, est la liste des vardapets arméniens qui ont pris part à la conférence de Qrhnay en 1330 (Gal. p. 519). Il est vrai qu'elle contient plusieurs corruptions de détail. Ces fautes peuvent être corrigées en partie à l'aide de l'extrait conservé dans le ms N. 12 du Collège Nersisean. Remarquons d'abord que l'historicité de l'assemblée est parfaitement garantie par plusieurs documents arméniens du temps: le colophon de la Bible de Nersês Taronatzi (1330) [81], celui du Qarozgirq (1331) [82], le grand colophon en prose (1331 et ss) [83] et

---

80 Cette lettre a été éditée dans la revue arménienne Djrhaqagh de Moscou 1860—61 (II), pp. 157-164, 205-211.

81 Cette bible fait maintenant partie de la Bibliothèque des PP. Mekhitharistes de St. Lazare. Le colophon, dont nous avons préparé la traduction avec quelques notes, a été édité par le R. P. Léonce Alichan, Hayapatoum II, p. 545-547.

82 Edité par G. Zarphanalean, Patmouthioun hayerên dprouthean, II, 2de éd. Venise 1905, p. 165-166.

83 Le texte de ce colophon a été édité pour le Datastanatz Girq (1331) par Léonce Alichan, Sisakan, p. 374 b (en partie) et par Frédéric Macler dans la Revue des Etudes Arméniennes 1930 (X), p. 42, pour les traités de Jean de Swineford (1337)

le colophon versifié (1337) [84]. Le premier vardapet, Margarê, nous est connu, non seulement par le colophon de la bible du Taronatzi mais encore par un autre colophon de l'an 1338 [85]. Le second vardapet dans la liste chez Galanus porte le nom de «Jacques du village de Qrhnay». Il est évident que celui qui a transmis l'indication sous cette forme, a dû penser au fameux «Traducteur», Yakobos Qrhnetzi, dit «Thargmann». Mais ce n'est pas de celui-ci qu'il s'agit. Le «Thargmann» semble n'avoir obtenu le grade de vardapet qu'au cours de l'année 1331 [86], l'année même de son entrée dans l'ordre des Frères Prêcheurs. Et pour Qrhnay, les ms. Nersisean comme lieu d'origine de ce Jacques donne Garhni (dans la province de Mazaz). Le cinquième vardapet, Simêon de Basen (Galanus: i Basin geghdchê) est bien connu par ailleurs. En 1333 (ou 1338?) il fut promu à la dignité d'archevêque de Sébaste (Siwas): il est le «Dominus Simeon Sebastiensis» qui occupe la dernière place parmi les archevêques arméniens présents au synode de Sis en 1342 [87]. Il mourut en 1369. Le sixième vardapet, Nersês, est connu par le colophon de sa bible. Il n'était pas originaire de la Cilicie, comme le texte de Galanus (i Tharson gawarhê) donne à entendre, mais de la région de Taron à l'ouest du lac de Van en Arménie Orientale. En septième lieu la liste chez Galanus mentionne deux vardapets de la province d'Artaz. Ceci est parfaitement vraisemblable a priori, parce que Artaz (Saint Thaddée) était alors le diocèse de l'archevêque Zacharie Dzordzoretzi, grand fauteur de l'union romaine en Arménie Orientale. L'un des deux porte le nom très répandu d'Arhaqeal. L'autre s'appelle «Lal» dans le texte arménien et «Eal» dans le texte latin de Galanus; il s'agit d'une fausse lecture d'un nom abrégé en bolorgir. Le vrai nom de ce vardapet d'après le ms Nersisesan était «Israyêl». Un moine de ce nom, qui appartenait à la communauté de St. Thaddée d'Artaz, figure parmi les destinataires d'une lettre de Jean XXII du 22 novembre 1321 [88]. On peut accepter sous bénéfice

---

par N. Karamianz, Verzeichnis der armenischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin, Berlin 1888, p. 57 et dans notre édition du traité Yaghags arhaqinoutheantz hogwoyn, Fribourg 1942, p. 7-8, pour le Missel de Qrhnay (1337) par Gathrdjean-Tachean, Srbazan pataragamatoytzq Hayotz, Vienne (Autriche) 1897, p. 471, et dans notre édition d l'office arménien de St. Dominique, Rome 1935, p. 159-162, pour le Moloutheantz Girq (1340) par Hratcheay Adjarhean, Tzoutzak hayerên tserhagratz Thawrizi, Vienne (Autriche) 1910, p. 96, pour la «Logica vetus» (1344) par Yakobos Tachean (Dashian), Tzoutzak hayerên tserhagratz matenadaranin Mkhithareantz i Vienna, Vienne (Autriche) 1895, p. 720, pour le «Livre Albert» (1344) dans la revue fribourgeoise Divus Thomas 1940 (XVIII), p. 436, et finalement pour le second volume de la Troisième Partie de la Somme Théologique de St. Thomas d'Aquin (1347) dans la même revue 1930 (VIII), p. 248-251.

84 Texte et traduction du colophon versifié dans notre édition de l'office arménien de St. Dominique, p. 15-28.

85 Voir Alichan, Sisakan, p. 375.

86 Yakobos Thargmann n'est pas encore dominicain et ne porte pas encore le titre de vardapet dans le colophon du Qarozgirq, mais il paraît pour la première fois dans ces deux qualités dans celui du Datastanatz Girq, qui a été traduit la même année 1331.

87 Mansi, XXV, 1187.

88 Voir Girolamo Golubovich, Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell' Oriente francescano III, Quaracchi 1919, p. 217.

d'inventaire la remarque finale, que plusieurs de ces vardapets ont été promus postérieurement à la dignité épiscopale, l'archevêque de Sébaste étant le seul, dont nous le savons par ailleurs.

Très vraisemblable aussi, ce qui est dit dans l'encyclique (Gal. p. 519-520) sur la répercussion considérable que la conférence de Qrhnay a dû produire tout au commencement. Sans parler du récit de l'Uniteur Fra Mkhitharitch, dont nous espérons publier la traduction prochainement, nous en avons une preuve tout à fait contemporaine dans la lettre du vardapet Isaïe à Têr Matthêos. Relevons finalement l'air parfaitement authentique de ce que l'encyclique dit (Gal. p. 522) sur les relations entre Frères Prêcheurs et Uniteurs en Arménie Orientale: tout cela trouve des confirmations abondantes dans les colophons des écrits qui sont sortis de l'école de Qrhnay dans la période de 1331—1347.

Et ainsi, somme toute et malgré les réserves que nous avons dû formuler, la célèbre lettre encyclique de Jean de Qrhnay, fondateur de la Congrégation des Uniteurs, même remaniée au 15e siècle, conserve une certaine valeur documentaire pour l'histoire des origines de son institut.

Die Heidenbekehrung in den Jesuiten-Niederlassungen von Portugiesisch-Indien (1545-52).

Von Josef Wicki, S. J., Rom.

Wenn auch Franz Xaver unermüdlich als Apostel der Heiden tätig war [1], so hätte trotzdem das Lebenswerk des Heiligen ohne die verständige und ausdauernde Mitarbeit seiner Untergebenen viel von seinem Erfolg eingebüßt. Ihre Tätigkeit in Portugiesisch-Indien, das sich von Ormuz im Persischen Meerbusen bis nach Malakka erstreckte, an Hand der Originalquellen kurz darzustellen, sei nun Aufgabe vorliegender Arbeit [2]. Da bald nach Xavers Tod in den Jahren 1555/56 eine größere Anzahl neuer Jesuitenmissionare in Indien eintrafen, die z. T. andere Methoden anwandten, und da kurz darauf auch die weltlichen und kirchlichen Behörden sich in viel stärkerem Ausmaß um die Heidenmission kümmerten und sie beeinflußten, bildet unser Zeitausschnitt eine gewisse Einheit, der die charakteristischen Merkmale einer neuen Mission mit ihren Erfolgen und Enttäuschungen aufweist.

I. Mittel der Anwerbung für das Christentum.

Um die Hindus und die Mohammedaner für das Christentum zu gewinnen, mußte man zunächst darauf bedacht sein, mit ihnen in Beziehungen zu kommen. Das geschah auf vielfache Weise.

Durch Predigten auf den Straßen und Plätzen versuchte man, manche Nichtchristen auf den katholischen Glauben aufmerksam zu machen. So ging z. B. P. Melchior Gonçalves 1548 in Goa mit einem einheimischen Knaben durch die belebteren Viertel der Stadt und ließ ihn predigen. Ähnlich machte es zur gleichen Zeit der Niederländer P. Barzaeus. Die Wirkung dieser Straßenpredigt war, daß sich viele bekehrten (Q 4060) [2].

Einen nicht geringen Platz nahmen im Zeitalter der Religionsgespräche die Disputationen ein, und zwar auf dem gesamten Missionsgebiet von Ormuz bis nach Japan. Sie fanden zuweilen in der Form von einer einfachen Auseinandersetzung statt, manchmal auch als feierliche, öffentliche Religionsgespräche. Schon Xaver hatte sich dieses Mittels

---

1 Siehe unsere Ausführungen «Zur Missionsmethode des hl. Franz Xaver» in NZM II (1946) 85—103.

2 Um die Anmerkungen nicht zu überladen, zitieren wir die Belegstellen mit Q und die Regestennummer nach G. Schurhammer, «Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer ... zur Zeit des hl. Franz Xaver» (Leipzig 1932), wo alle Briefe usw. (im ganzen 6236 Nummern) mit Angabe der Verfasser, des Datums usw. vermerkt und im Auszug wiedergegeben sind. Dort sind auch die Handschriften und wichtigsten Drucke angegeben. Die Dokumente werden, soweit sie die Jesuitenmissionen Indiens von 1542—52 betreffen, gegenwärtig von den «Monumenta Historica S. J.» für die Drucklegung vorbereitet und an Hand des Manuskriptes sind unsere Ausführungen entstanden.

3 Vgl. «Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta» edd. G. Schurhammer et J. Wicki I (Romae 1944) 171.

in Südindien bedient, wo er 1543 einmal vor 200 Brahmanen sprach [3], ferner in Japan [4]. Die Disputationen des P. Barzaeus in Ormuz mit den Mohammedanern und besonders mit den Juden sind in der Missionsliteratur bekannt (vgl. Q 4304—05 4538). Letzteren galt es namentlich die Dreifaltigkeit und die Messianität Christi zu beweisen [5].

In Südindien war es P. H. Henriques, der mit Heiden (monotheistischen Yogis) und Mohammedanern Religionsgespräche in bescheidenen Grenzen anbahnte. Es kam wohl auch vor, daß diese ernsten Diskussionen mit dem freundlichen Anbieten von Betel endeten (Q 4030). Meist war der Missionar mit andern Geschäften derart überladen, daß ihm für die zeitraubenden Disputationen kaum mehr Zeit übrig blieb (Q 4030 4749).

Auch in Malakka ließ sich P. F. Pérez in Religionsgespräche ein (Q 4540).

Der Anstoß zu den Disputationen erfolgte, soweit ersichtlich, stets vonseiten der Missionare. Die zum Disput eingeladenen Orientalen zeigten im allgemeinen wenig Lust dazu und suchten die Gespräche zu vermeiden (Q 4583). Es kam auch vor, daß kriegerische Ereignisse einen Aufschub notwendig machten (Q 4928).

Durch diese Glaubensauseinandersetzungen traten höchstens einige wenige zum Christentum über, nie aber geschlossene Gemeinschaften. Somit war der Erfolg trotz allen «Siegen» mäßig.

Sanfter und natürlicher suchten die Paraver ihre blutsverwandten Kavalkares zu gewinnen, indem sie sie zum Übertritt einluden (Q 4905 4907).

In Goa — und anderswo mochte es ähnlich gehalten werden — ließ man Heiden und Mohammedaner an der hl. Messe teilnehmen mit der Begründung, daß auf diese Weise manche für das Christentum gewonnen werden könnten. Einigen, wie dem P. Lancillotto, schien das nicht statthaft, weil die Canones solche Teilnahme nicht gestatteten (Q 1581 1622).

Barzaeus suchte auch durch briefliche Einladung die Regierenden zu gewinnen. Er richtete z. B. 1552 an den Kaiser von Abessinien einen Brief, um ihn zum Übertritt zum Glauben zu bewegen (Q 4881).

Ein Mittel der Anwerbung — und sicher nicht das letzte und unwirksamste — waren die Schulen für die Knaben, die in den Missionszentren entstanden. Durch die Kinder sollten nämlich die oft heidnischen Eltern mit dem Christentum bekannt werden. Durch die Schulen bekamen die Einheimischen auch Aussicht auf eine spätere Anstellung durch die katholischen Portugiesen. Im Paulskolleg zu Goa sollten ferner die Erbprinzen, Prinzen und die Söhne der angesehenen indischen Familien katholisch erzogen werden, damit sie später in gehobener Stellung auf die Bekehrung der Untergebenen wirksam Einfluß gewinnen konnten. So lebten in unserer Zeit mehrere Prinzen aus Ceylon im Goa-Kolleg.

---

[4] Ebd. II (Romae 1945) 263.

[5] Vgl. G. Schurhammer S. J., «Die Trinitätspredigt Mag. Gaspars in der Synagoge von Ormuz 1549» in AHSI 2 (1933) 279—309, ferner N. Trigault S. J., «Vita Gasparis Barzaei Belgae» (Antverpiae 1610) lib. 2, cap. 13.

Da zwei in jungem Alter dort wegstarben und ein dritter, D. Alfonso von Trinkomali, den Thron nicht besteigen konnte, hatte der Plan nicht in allem den gewünschten Erfolg. Methodisch ist er jedoch beachtenswert.

So gab es tatsächlich viele Mittel und Wege, um die heidnische und mohammedanische Küstenbevölkerung Indiens und der andern Länder Portugiesisch-Asiens für die katholische Religion zu gewinnen. Die Anwerbung geschah in diesen ersten Jahren im Gegensatz zu den nachfolgenden vor allem durch friedliche Mittel und meist ohne übermäßigen Druck des weltlichen Arms.

II. Beweggründe und Hindernisse des Übertritts.

Wie die Taufkandidaten aus den verschiedensten sozialen Klassen stammten, so war das Taufmotiv, wie zu erwarten, ganz verschieden.

Bei einigen hochstehenden Yogis und andern Edeldenkenden erfolgte der Übertritt aus der Erwägung, daß das Christentum den orientalischen Religionen innerlich überlegen und deswegen die wahre Religion sei.

Selten hört man von wunderbaren Ereignissen, die zum Glaubenswechsel führten. Ein Beispiel dieser Art ist ein wunderbares Kreuz, das über dem Grab des um des Glaubens willen ermordeten Prinzen Jugo (Ceylon) erschien (Q 1623).

Bei nicht wenigen waren jedoch politische Überlegungen der Hauptantrieb zur Annahme des christlichen Glaubens, so besonders bei den Fürsten und den späteren Massenübertritten. Eine Bedrohung ihrer Existenz vonseiten der Mohammedaner fürchtend, zogen es viele Heiden vor, sich unter den Schutz der Portugiesen zu stellen und ihnen zulieb das Christentum anzunehmen. Solche Gedankengänge in entsprechender Anpassung hegten auch Europäer. So schlug 1547 Cosme Anes, Sekretär des Vizekönigs von Indien, dem portugiesischen König vor, man solle zuerst die Fürsten unter die portugiesische Herrschaft bringen, dann würden leicht Übertritte zum Christentum erfolgen (Q 3516). Verwandte Auffassungen soll nach Valignano auch Xaver gehabt haben: die christlichen Gemeinden an den Küsten, führt Valignano aus, wären für die portugiesische Kolonialmacht sichere Stützpunkte, und da die Einwohner eher durch die Macht als durch die Einsicht die göttlichen Dinge begriffen, müsse man mit dem weltlichen Arm Portugals nachhelfen [6]. Die Verquickung von kirchlichen und weltlichen Interessen ist hier auffällig und man begreift, daß Verwicklungen im Lauf der Zeit nicht ausbleiben konnten. Jedenfalls mußten die Missionäre zu vermeiden suchen, daß der Übertritt nur aus politischen Erwägungen heraus stattfand.

Weitere Gründe des Religionswechsels erfolgten vielfach aus niederen Interessen (Q 3374 4546). Der stets schwarz sehende Lancillotto weiß 1547 eine ganze Liste solcher Motive aufzuzählen: Die zum Christentum überträten, schreibt er, täten es «por puro enteresse

6 Siehe A. Valignano, «Historia del Principio y Progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales 1542—64» ed. J. Wicki (Rom 1944) 69—70.

temporale» und viele «a mal fin». So würden viele Sklaven und Mohammedaner und Heiden Christen, damit sie so die Freiheit erlangten; andere wieder, um sich von ihren Tyrannen frei zu machen, viele andere wegen einer Mütze oder eines Hemdes oder sonst einer Kleinigkeit; andere um nicht gehenkt (ahorcados) zu werden, andere, weil sie Beziehungen (conversación) mit christlichen Frauen hätten, sodaß man den preisen könne, der aus Tugend Christ werde (Q 3374).

Ein anderer Missionär, P. Manuel de Morais senior, berichtet 1552 aus Ceylon, daß dort viele das Christentum annähmen, weil sie glaubten, der Pater würde sich dann für sie verwenden (Q 4919).

Ein recht sonderbarer Anlaß zur Taufe waren die ungünstigen Lebensdeutungen der südindischen Zauberer. Viele Heiden, deren Kinder eine schlechte Zukunft zu erwarten hatten, gaben diese Sprößlinge den Christen, die sie taufen ließen und mit viel Liebe auferzogen (Q 4938).

Wenn so ganz verschiedene Umstände zum Christentum hinführten, so gab es nicht wenige, die davon abhielten. Zahlreich sind denn auch die Schwierigkeiten und Hindernisse, die von vielen zu überwinden waren.

Wie irdische Vorteile manche zum Glaubenswechsel bewogen, so hielten entsprechende Nachteile, die etwa zu gewärtigen waren, ebenso wirksam davon ab. Als solche werden in unserer Zeit genannt: Angst vor einflußreichen Brahmanen in Goa (Q 4327), ungünstige Erbgesetze für bekehrte Töchter ohne Brüder (Q 1768), andere finanzielle Nachteile, Bezahlung des Zehnten (Q 1768), u. a. Sklaven wurden von christlichen Herren um des Gewinnes willen an Mohammedaner verkauft und auf diese Weise vereitelte man den Übertritt (Q 1768). Bei andern trat die Überlegung in den Vordergrund, daß sie zwar als Christen «hidalgos» würden, dabei aber verhungern müßten (Q 3374). Wo die portugiesische Macht nur indirekt wirkte, machten fast stets die einheimischen Fürsten Schwierigkeiten, z. B. in Cochin und Calicut. Manchmal entstanden durch örtliche Verhältnisse fast unglaubliche Hindernisse. So wollte 1552 eine vornehme Frau auf Ceylon Christin werden, aber der Pater sollte sie in ihrer Wohnung eines morgens heimlich taufen, damit sie sonst von keinem andern Manne gesehen werde, denn außer dem eigenen Mann sollte sie niemand sehen dürfen (Q 4918). Auf solche Bedingungen ließ sich der Missionar begreiflicherweise nicht ein. Es ist selbstverständlich, daß die Glaubensboten sich mit all diesen Schwierigkeiten und Hemmungen auseinandersetzen mußten und daß sie ihrerseits alles taten, um sie abzuschwächen oder zu beseitigen.

III. Die hauptsächlichsten Bekehrungen und ihre Umstände.

Wie in der alten Kirche höherstehende Heiden nicht in gleicher Weise katechisiert wurden wie das gewöhnliche Volk, so verfuhr man in Indien mit den Fürsten, vornehmen Frauen, mit Brahmanen und Yogis usw. im allgemeinen persönlicher und oft langsamer als mit dem einfachen Volk. Vor allem gestaltete man die Taufe von Höherstehenden möglichst feierlich.

Verfolgen wir nun kurz die hauptsächlichsten Bekehrungen, die in

Indien von 1545—52 unter der Mitwirkung oder unter dem Einfluß von Jesuiten stattfanden.

1. Bekehrungen indischer Fürsten.

Viel Aufsehen erregte im Jahr 1549 die Bekehrung des Königs von Tanur, dessen Reich südlich von Calicut lag. Cosme Anes, sowie der portugiesische Kapitän von Chaliyam, Xiralobo, und der dortige Pfarrer João Soares bewogen den angeblich seit 10 Jahren zum Christentum Neigenden zur Taufe, die vom Pfarrer heimlich gespendet wurde. Der König erhielt den Namen D. João und seine Gemahlin D. Maria (Q 4271). Den schon Getauften sollte P. H. Henriques, der das Tamul verstand und sprach, unterrichten (Q 4299); schließlich wurde die heikle Aufgabe dem P. Antonio Gomes, Rektor des Paulskolleg von Goa, übertragen, der im April von Goa abreiste und erst im September zurückkehrte. Unter abenteuerlichen Umständen floh der König im Oktober nach Goa, wo er mit äußerstem Prunk vom Statthalter und Bischof empfangen wurde (Q 4270). Der Bischof firmte den König und von beiden Seiten überhäufte man sich mit Komplimenten. Die Bekehrung des Königs bewog auch andere zum gleichen Schritt, so einen Verwalter (regedor) des Radschas von Chaliyam und einen Kaimal, dem viel Volk unterstellt war. Jedoch nicht lange nach der Heimkehr fiel der König, der Christ und Heide zugleich sein wollte, wieder ab. Obwohl nach Balthasar Gagos Urteil die Bekehrung ohne Absicht auf irdische Vorteile (interesse) erfolgt war (Q 4270), müssen politische Beweggründe dabei eine große Rolle gespielt haben. Bei Anlaß dieser Taufe tauchte, so weit mir bekannt, zum ersten Mal in aller Form die Frage der Erlaubtheit der Brahmanenschnur auf (Q 4271). Die Konsultoren (30 Fidalgos, Vedores, Letrados, der Kustos der Franziskaner, sowie der Bischof) waren in der Mehrzahl für die Erlaubtheit, wobei sie sich auf das Beispiel des Heiligen Sebastian beriefen, während andere, darunter A. Gomes, sich dagegen aussprachen. Jedenfalls mahnte der traurige Rückfall des Königs, der dann eine aktive Politik gegen Portugal betrieb, zu großer Zurückhaltung.

Zwei Jahre später erfolgte die Bekehrung des 7—8jährigen Königs von Trinkomali (Ceylon). Dieser wurde vom Vizekönig D. Alfonso de Noronha auf seinem Feldzug nach Ceylon (1551) dem P. A. Gomes übergeben, damit er im Kolleg zu Goa erzogen würde (Q 4746). Die Paraver hatten den sich in Not befindlichen Vormund des Knaben zum Übertritt bewogen und P. H. Henriques taufte dann die beiden an der Fischerküste. Der Unterricht war bei den aufgeregten Zeiten kurz, nämlich einige Tage (Q 4741 4749).

Bei dem gleichen Ceylonzug Noronhas wurde auch ein Prinz von Kotte (West-Ceylon, angeblich ein Sohn des Königs Bhuvaneka, im Alter von vier Jahren im Franziskanerkloster zu Cochin getauft und dann 1555 zu weiterer Ausbildung ins Paulskolleg nach Goa geschickt[7].

[7] Vgl. G. Schurhammer u. E. A. Voretzsch, «Ceylon zur Zeit des Königs Bhuvaneka Bahu und Franz Xavers 1539—1552» (Leipzig 1928) 601; ferner J. A. de Polanco, «Chronicon Societatis Jesu» V (Matriti 1897) 651.

Einen wesentlicheren Anteil als bei den bisherigen Fürstentaufen hatten die Jesuiten bei der Bekehrung des Königs der Maldiven. Dieser war ein 20jähriger Mohammedaner, der infolge eines Aufruhres der Untergebenen sein Reich mit den «11 000 Inseln» hatte verlassen müssen. In Cochin hatte er bei den Portugiesen Zuflucht und Hilfe gesucht. Pater Antonio de Heredia S. J. nahm sich seiner an und bereitete ihn auf die Taufe vor. Nach dem Empfang des Sakraments sollte er weitern Unterricht im Glauben und in den Sakramenten erhalten (Q 4741). Er hielt in der Religion aus, konnte aber nie wieder in seine Heimat zurückkehren.

Man muß gestehen, daß die Taufen dieser indischen Fürsten wohl alle aus politischen Rücksichten erfolgten. Die Zeit des Katechumenats war verhältnismäßig sehr kurz und der mangelnde Unterricht sollte nach der Taufe ergänzt werden. Die Täuflinge erhielten mit der Taufe portugiesische Namen und Kleider und lebten von nun an «von Portugals Gnaden», wenn sie im Glauben ausharrten.

2. Bekehrungen von Brahmanen und Yogis.

Taufen von Brahmanen sind in dieser Periode selten; hingegen traten einige Yogis an verschiedenen Orten zum katholischen Glauben über.

Wohl als erster großer Erfolg, den P. Barzaeus in Indien erzielte, dürfte die Taufe des einflußreichen Brahmanen Loku gelten, die am Katharinentag 1548 in Goa stattfand. Nachdem Loku sich lange Zeit geweigert hatte, Christ zu werden, wurde er, der noch kurz vor dem Übertritt im Gefängnis festgehalten worden war, durch die Aufforderung des P. Barzaeus, Christ zu werden, ziemlich unvermittelt gewonnen. Innerhalb 8 Tagen lernte Loku, was zum Glauben notwendig war. Er wurde vom Bischof selber im Paulskolleg zu Goa getauft. Der Statthalter Sá war sein Pate, zu dessen Ehren er von nun an Lucas de Sá hieß. Eine ganze Woche hindurch wurde das Ereignis festlich begangen. Loku erhielt nach dem Übertritt viele Privilegien. Ihm folgten in der Bekehrung seine Frau und Kinder (Q 4077), sowie viele andere (Q 4010 4090). Später hört man nicht mehr viel von ihm und es scheinen sich die Hoffnungen, die man auf ihn gestzt hatte, nicht erfüllt zu haben.

Eine politische Bekehrung dürfte die des Gesandten des Ceylonkönigs, Śri Radaraksha, 1552 gewesen sein. Dieser Heide und Brahmane nannte sich als Christ D. Afonso de Noronha, genau wie der damalige Vizekönig von Indien, der offenbar sein Taufpate war. Radaraksha wurde im Kolleg zu Goa unterrichtet. Die Taufe gestaltete man so feierlich als möglich (Q 4928). Durch diesen hochgestellten Inder sollte die Bekehrung seines Königs, Dharmapala vorbereitet werden, die jedoch erst 1557 erfolgte.

P. H. Henriques bahnte an der Fischerküste seit Herbst 1548 die Bekehrung eines gebildeten und recht lebenden Yogis an, der bei den Hindus in großem Ansehen stand (Q 4030 4299). Am 25. Mai 1550 konnte er in Punnaikayal getauft werden (Q 4583), wobei der portugiesische Kapitän Manuel Coutinho sein Taufpate war, nach dem er seinen Vor- und Zunamen erhielt. Auch ein Sohn des Yogi erhielt das Sakra-

ment der Wiedergeburt. Damit der ehemalige Yogi das Christentum und den katholischen Kult besser kennen lernte, nahm ihn P. Henriques nach Cochin mit. Ihm stellte der Pater das ebenso seltene wie ehrende Zeugnis aus: «Aquel hombre no se hiziera cristiano por otro respecto más de por amor de Dios» (Q 4583). Der an Jahren nicht mehr junge Neuchrist starb nicht lange nachher.

Von der Bekehrung eines andern hochbetagten Yogi berichtet uns F. Pérez 1550 aus Malakka. Der Büßer, der angeblich 107 Jahre alt war, trat mit seiner Frau und zwei Söhnen zum Glauben über, nachdem er ein Jahr lang Kontroversen mit dem Pater geführt hatte. Er wurde «de buena voluntad» Christ. Sowohl der Pfarrer von Malakka wie der portugiesische Stadtkommandant D. Pedro da Silva suchten die Taufe möglichst festlich zu gestalten. Bei dem hohen Alter des Täuflings ist man nicht erstaunt zu hören, daß er schon 6 Monate später starb (Q 4540).

Erfolgreich war auch Barzaeus in Ormuz mit der Bekehrung von Yogis. Gleich in seinem ersten Brief von dort, der nur gekürzt erhalten ist, kommt er auf sie zu sprechen. «Diese Yogis, so beschreibt er sie, sind vom Volk sehr geachtet. Sie leben in Höhlen und erbetteln ihr Essen in der Stadt. Sie verehren eine Dreifaltigkeit (trimurti)». Sie warteten damals auf ihren Vorsteher, der abwesend war, und gaben dem Pater zu verstehen, daß sie nach der Rückkehr ihres Vorgesetzten alle Christen würden (Q 4256). Ein gutes Jahr nachher konnte Barzaeus freudig berichten, daß der Vorsteher der Yogis, der in Armut, Keuschheit und Bußgeist lebe, zum Christentum übergetreten sei. Barzaeus hatte mit ihm einige Disputationen gehabt. Die letzte handelte über die Keuschheit. Darauf ergab sich der Yogi, bat aber noch um 30 Tage Bedenkzeit. Barzaeus riet ihm, sich täglich aus Liebe zu Christus fünfmal mit einer Disziplin zu schlagen und um Erleuchtung zu bitten, worauf der Yogi einging. Während er in einer Nacht über die Vollkommenheiten Gottes nachdachte, wurde er von der Gnade zum entscheidenden Schritt bewogen und bat dann um die Taufe, die ihm in feierlicher Weise gespendet wurde. Barzaeus ließ darauf die Götzentempel niederreißen und an ihrer Stelle eine Kirche bauen. Er nahm im ehemaligen Yogikloster Wohnung und wollte es auf «Verlangen des Volkes» in ein Kolleg der Gesellschaft Jesu für etwa 20 Studierende umwandeln (Q 4538), was jedoch nicht verwirklicht wurde. Der ehemalige Yogi — er hieß nun Paulo de S. Fé — wünschte nach der Bekehrung Portugal und Rom zu sehen. Da er in Europa zu geldgierig war und bald heiraten wollte, entsprach er nicht ganz den auf ihn gesetzten Erwartungen. Immerhin leistete er nach seiner Rückkehr aus dem Abendland in Ormuz den Missionären als Dolmetscher gute Dienste. Später hielt er sich in Indien auf [8].

3. Bekehrungen anderer Persönlichkeiten.

Neben weltlichen und geistigen Führern des Volkes fanden auch andere einflußreiche Männer und Frauen den Weg zum Christentum.

---

8 Vgl. Polanco S. J., «Chronicon Societatis Jesu» V 652 668—69.

So berichtet man von Br. Adam Francisco S. J. aus dem Jahr 1548, er habe in Cochin einen vornehmen Mann aus Malabar samt Frau, Kindern und Gesinde zum Glauben geführt (Q 4067). Leider erfährt man die näheren Umstände nicht.

Ein älterer wahrheitsuchender Malabare wurde an Weihnachten 1552 von Br. Cristovão da Costa nach zweimonatiger Vorbereitung und vielen Religionsgesprächen getauft (Q 4955).

Neben den Hindus fanden vor allem einige vornehme mohammedanische Frauen den Weg zu Christus. So wurde 1549 nach einer Disputation des P. Barzaeus mit einem persischen Gelehrten in Ormuz die Bekehrung der Frau und Tochter des Persers angebahnt. Die Familie stammte aus der Kaste des Zaid und war mit der Familie Mohammeds verwandt (Q 4304 4538). Größeres Aufsehen erregte der Übertritt der Gemahlin des persischen Gesandten in Ormuz, die ebenfalls der Zaidkaste angehörte und eine Nichte des Sheriffs von Mekka war. Sie heiratete nach der Taufe infolge des Privilegiums Paulinum den portugiesischen Witwer Jorge Vieira (Q 4538 4539), worauf der Schah von Persien mit Krieg drohte. Schließlich wurde der Streit gütlich beigelegt (Q 4539 4541). Über die Dauer des Taufunterrichts schweigen die Quellen.

Auch Bekehrungen von Juden, die mit Ausnahme Japans, fast über den ganzen Osten verbreitet waren, kamen vor, wenn auch selten. P. Pérez berichtet uns aus Malakka, daß ein Jude aus Rom fleißig zu seinen Predigten kam und zuweilen noch einen andern Glaubensgenossen mitbrachte. Der Wahrheitsuchende fragte in der Residenz des Patres um Auskunft in den Bibelstellen und machte besonders wegen der Menschwerdung Christi Schwierigkeiten. P. Pérez behandelte ihn mit Wohlwollen (con toda la cortesía que podía) und die Güte lohnte sich. Denn plötzlich an einem Mittwoch, den 7. Nov. 1548, sah der Jude die Wahrheit des Christentums ein und wurde, wie es scheint, sofort getauft, wozu sich der Stadtkommandant D. Pedro da Silva und viele portugiesische Adlige einfanden. In 4—5 Tagen erlernte der Neuchrist das Credo mit der Protestatio Fidei, Pater, Ave, Salve, Allgemeine Schuld, die Gebote Gottes und der Kirche. Mit ihm traten noch 6—7 Angehörige seines Hauses zur Kirche über (Q 4067).

In Goa und Malakka wurden in diesen Jahren auch einige vornehme Japaner feierlich getauft (Q 4057 4540).

4. Bekehrungen aus dem Volk.

In einigen Städten, wie Ormuz, Mylapore und Malakka war die Haupttätigkeit der Patres auf die Erhaltung der portugiesischen und einheimischen Christen gerichtet, sodaß die Bekehrungen aus dem Volk selten waren. In den genannten Orten war zudem meist nur ein Pater. Auch auf Ceylon, wo die Tätigkeit der Jesuiten damals nur vorübergehend war, hört man kaum etwas von Übertritten aus den untern Volksschichten.

Die Hauptzentren der Bekehrung waren damals neben Travancore und der Fischerküste, über die wir schon früher berichtet haben [9], Stadt

und Insel Goa, sowie das Gebiet von Bassein und Thana (nördlich von Bombay).

In Goa hört man bis 1545 von Bekehrungen, die durch Jesuiten erfolgten, kaum etwas, da die Zahl der Patres äußerst gering war, nämlich nur P. Paulo aus Camerino, dem die Sorge für das Kolleg anvertraut war. Als 1545 mehr Patres nach Goa gelangten, erfährt man, daß nun stets Taufen von Heiden und Mohammedanern stattfanden (Q 1717) und 1546 beinahe jeden Sonntag (Q 2489). 1548 lebten auf der Insel etwa 40 000 Nichtchristen und nur 7000 Christen (Q 3580). Für 1549 berichtet B. Gago, es würden fast täglich Leute Christen (Q 4269), die meisten allerdings in den verschiedenen Pfarrkirchen. 1551 hören wir auch von etwa 300 Christen unter den 3000 Einwohnern der nahen Insel Chorão, die von den Jesuiten betreut wurden (Q 4740). 1552 gewann Br. Antonio Fernandes rund 40 Sklaven durch freundliche Einladung für das Christentum, die er im Auftrag des Vizeprovinzials Barzaeus abends unterrichtete, bis sie zur Taufe zugelassen werden konnten (Q 4923). Trotzdem war die Zahl der Bekehrten in Goa und Umgebung, die durch die Tätigkeit der Jesuiten erfolgte, vor 1557 gering und dürfte jährlich ein paar Dutzend kaum überstiegen haben [10].

Wichtiger als diese Ergebnisse war die Errichtung von Katechumenaten in Goa, wodurch auch notwendigerweise die Taufvorbereitung in den Pfarreien beeinflußt wurde. Lancillotto hatte schon 1545 über die damals übliche Taufpraxis geklagt und seine Unzufriedenheit geäußert. Die Katechumenen, schrieb er an S. Rodrigues nach Portugal, würden nicht unterrichtet; sie wüßten weder das Vaterunser noch die Gebote noch den Glauben. Die Taufe würde nur mit Weihwasser, ohne das Hl. Öl und Chrisma gespendet (Q 1622). Da der Zudrang zur Taufe im Paulskolleg immer größer wurde, schlug der hl. Ignatius vor, man solle eigene Häuser für die Taufbewerber errichten. Er selber hatte 1543, als sich in Rom die Katechumenen mehrten und für die Gesellschaft Jesu eine zu große Belastung wurden, ein Heim für sie geschaffen [11]. Ein ähnliches Vorgehen hatte er Franz Xaver auch für Indien empfohlen (vgl. Q 4546). In gleicher Richtung arbeitete in Lissabon der frühere Generalvikar von Indien, Pedro Fernandes, der Johann III. 1549 Katechumenate in Goa, Bassein und Kranganur vorschlug (Q 4327). In Goa geschah der entscheidende Schritt im Jahre 1552. Die Jesuiten ließen die Frauen, die Christinnen werden wollten, während der unmittelbaren Taufvorbereitung im Spital der Einheimischen unterbringen, während die Männer in der «Casa dos Moços», die zum Paulskolleg gehörte, wohnten, wo sie das gleiche Essen bekamen wie die «Moços» (Q 6000). Barzaeus war auch besorgt, daß der Katechumenenunterricht gut erteilt wurde (Q 6000). Diese Katechumenenhäuser bewährten sich gut und erwiesen sich bald als außerordentlich nützlich.

In Bassein nahmen die Patres die Katechumenen ebenfalls einige

---

9 Vgl. «Zur Missionsmethode des hl. Franz Xaver» in NZM II (1946) 91—95.
10 Vgl. A. Valignano, «Historia» 349.
11 Vgl. «Monumenta Ignatiana. Fontes narrativi de S. Ignatio de Loyola» I (Romae 1943) 126.

Tage in ihre Residenz auf und bereiteten sie auf die Taufe vor, während die Ortspfarrer und andere Geistliche die Heiden noch tauften, ob sie die Gebete wußten oder nicht (Q 4927).

Im nahen Thana erzielte P. Melchior Gonçalves 1549—51 in zwei Jahren 400 Bekehrungen (Q 4594). 1551 wurde dort eine Station errichtet, in der sich die Patres ausschließlich mit der Heidenbekehrung beschäftigten (Q 4714 4929). Wenige Jahre später entstand nicht weit davon die erste Jesuitenreduktion für einheimische Christen in Trindade [12].

*

Wenn man diese ersten Jahre Missionstätigkeit des Jesuitenordens in Indien überblickt, muß man gestehen, daß ihm Erfolge nicht versagt blieben. Das ist um so bemerkenswerter, weil vor seiner Ankunft das Missionswerk tatsächlich noch sehr darniederlag. Anderseits wird man sich nicht verhehlen können, daß die Vorbereitung auf die Taufe vorwiegend recht kurz und oft ungenügend war. Das hatte z. T. seinen Grund darin, daß die Patres eine meist äußerst oberflächliche Praxis vorfanden. Dazu kam, daß nur wenige Ordensmitglieder für das Bekehrungswerk wirken konnten und noch weniger die einheimischen Sprachen erlernten. Auf allen Stationen ist jedoch das Bestreben deutlich sichtbar, die Katechumenen besser und würdiger auf die Taufe vorzubereiten. Aus dieser Einstellung heraus errichtete man zu Goa und später in andern Zentren Katechumenenhäuser, in denen die Taufbewerber frei von zeitlichen Sorgen einige Tage lang in die wichtigsten Glaubenswahrheiten und Gebete eingeführt wurden und sich mit andern auf das Sakrament der Wiedergeburt vorbereiteten. Die Taufe, bei der auch der Wechsel der indischen mit der europäischen Kleidung stattfand, suchte man möglichst feierlich und eindrucksvoll zu gestalten. Nach dem Empfang des Sakraments erfolgte dann die eigentliche Durchkatechisierung der Neuchristen, wobei das früher Versäumte nachgeholt wurde. Dadurch daß die Missionäre auf ständigen Missionsposten wirkten, lag es nahe, daß die Neuchristen eine Kirche erbauten und so allmählich typische christliche Dörfer entstanden.

So wiesen schon die ersten Erfahrungen und Erkenntnisse der Missionare auf Wege und Methoden hin, die später sich in großem Maßstabe auswirkten.

---

[12] A. Valignano, «Historia» 366—69.

Un inventaire des Archives de la Propagande

⟨milieu du XVII^e siècle⟩

(fra Girolamo Nicolio, augustin, † 14 avril 1662) son Journal historique des Missions d'Afrique, d'Amérique et d'Asie.

Par Fernand Combaluzier C. M., Paris. 3

[88 recto] **Asia - Arabia**

1. Nell' Arabia felice fu destinata del 1624 una missione a i frati **Agostiniani** [1] di Mascate citta del seno persico, ove essi hanno residenza e ne fu dato ordine al Vicario dell' Indie di quell' ordine, e all' Arciv[escov]o di Goa che somministrasse loro il viatico, e ogni altra cosa necess[ari]a durante la missione, mà quale effeto ne sortisse non si sà perche non se ne parla più.
   Del 1631 fu chiesta questa missione da alcuni frati ... (sic) mà non ne apparisce alc[un]a risolutione.
2. Del 1645 fù assegnata la missione delle due Arabia e del Mogor a Capuccini della provincia di Avignone, mà ne meno de questi se n'è saputo altro.
3. A questa provincia appartengono ancora i Saraceni a quali del' 1640 dimanda missione un certo frate conventuale; mà non apparisce che dalla sac. Congr[egazion]e se gli desse orecchio 1640. Vide Asia 2.

Asia - Armenia [2]

1. La principal missione dell' Armenia è quella de Domenicani fondatavi sin dall' 1300 da B. Bartolomeo di Bologna huomo ap[osto]lico di quell' ordine con progressi tali, che per quanto si suppone, il numero de conventi è ne tempi andati arrivato à [blanc] de religiosi à [blanc] e de cattolici à [blanc] ripartiti in [blanc] luoghi ô terre, ô in tutto o per la maggior parte cattoliche, e vi sono anche stati continuamente proprii Arciv[escov]i con titolo di Naxivan per la maggior parte, ô forsé anche sempre del med[esim]o Ordine non havendo ne altre chiese, ne cure, ne porochi ,ne clero, che de med[esim]i frati.
2. Sono stati gli arcivescovi per lo più della med[esim]a natione, e pretendono quei frati d' haverne un Breve di Paolo 5^o^ ma realmente il Breve non dice questo, ne sta in osservanza poiche non è molto, che si fù Arcivesc[ov]o [88 verso] Mons^r^ Cittadini di Faenza, e il presente è Mons^r^ Pirolami [1] [sic pro Piromalli O.P.] calabrese che hora si ritrova a Roma.
3. Abbracio sin da principii con molto affetto la Congr[egazion]e questa missione [3] poiche nel 1623 la confirmó, et ordinó, che in uno di quei conventi si erigesse un novitiato, e perche sene ritrahesse il frutto della dilatatione della fede in quei populi, hà sempre premuto, che si tirasse avanti un collegio, che i medesimi Padri vi han fondato in Alingia per 30 alunni con assegnarli per sussidio 300 scudi l'anno, che più volte sono stati pagati con conditione espressa pero, che vi si dovessero istruire. e educare anche i giovani secolari, per il qual' effetto [4] si promise anche maggior somma, e si e procurato, che si stenga un maestro di scuola in Abanazer, ma quei religiosi per mantener' in loro soli la cura di quelle parocchie, e non introdurre altro clero, che della loro relig[io]ne non hanno giamai volutto amettere alcuno nell collegio, se prima non prendeva il loro habito, e si son contentati più tosto di perder l'assegnam[en]to che obedire in questa parte.

Asia - Armenia [5]

1. La Sacra Congr[egazion]e ha sempre sin dal suo principio mostrato una cura particolarissima dell Armenia e delli de lei luoghi, che sono Abranezer, Chezuch e Consaghe, Ciburgo, Ciulfa, Curdista[n], Gruan et Halingia, alli quali luoghi non hà cessato la Sac[r]a Congr[egazio]ne hora di mandar missionarii, hora maestri

1 Cf. Paulus Piromallo, évêque de Bisignano le 15 décembre 1664. † mai 1667. Patrice Gauchat: Hierarchia Catholica, IV, 115, 253.

di scuola, hora vescovi, hora visitatori, secondo le diverze urgenze che occorevano, e gli aditi che si offeriscano. Si e dunque fatta missione in Arm[eni]a de Carmelitani che comincio nell' anno 1630 e ha durato sin al' 1650 doppo il qual anno non si trova più mentione di essa.

2. Non parlo della missione di preti secolari, perche è stata pochissima per la penuria de soggetti cagionata parte dalla natura de gli Armeni, i quali essendo inclinatissimi alla mercantia, nelli collegii vescono più habili à questa, che alla clericatura. Si che due ò tre soli alunni Armeni si trovano nel collegio Urbano, che si siano applicati a predicar l'Evangelio nella patria.

[89 recto] 3. La seconda cagione di questa penuria viene dell' amministratione [6] del collegio di Alingia che stà in mano de Domenicani, il quale i frati med[esi]mi vi han fundato per 30 alunni, mà la Sacra Congr[egazio]ne ne contribuisce 300 scudi l'anno per sussidio, accioche opera tanto pia si tiri avant[a]gi, e se bene questi denari sono stati pagati più volte con conditione espressa, che vi se dovessero istruire, et educare giovanni secolari promettendo anche maggior sommà, e procurando di tenere un m[aest]ro di scuola in Abranazer, tuttavia quei religiosi per mantenere in loro soli la cura di quelle parocchie, e non introdurre altro clero che della loro religione non hanno giamai voluto ammettere alcuno nel collegio, se prima non prendeva il loro habito, e si sono più tosto contentati di perder l'assegnamento che obedire in questa parte, dal che è avvenuta la sud[ett]a mancanza di operarii secolari, e tutta la cura di quelle anime e restato in mano di Domenicani.

4. Non è stato possibile di rimediare a questo disordine per via di vescovi, [7] poiche i med[esi]mi frati hanno occupato ò sempre, ô per la maggior parte non solamente le cure, che quasi in tutti i luoghi si trovano catholiche, mà anche gli vescovati, e arcivescovati particolarmente quelle di Naxivan metropoli di tutta l'Armenia, e pretendono quei frati, che non solo quelle ammisnistrat^ni appartengono alla loro religione mà etiam alla natione armena exclusive et d'haverne un breve ap[osto]lico di Paolo V^o mà realmente il Breve non dice questo, ne sta in osservanza, per che non è molto che vi fu Arciv[esco]vo Mons^r Cittadino da Faenza, e il presente arcivescovo Mons^r Piromalli è calabrese, ch' hora si ritrova in Roma.

5. Le pretentioni de sudetti frati si fondano sopra il zelo que questi hanno havuto per l'Armenia, essendovi andato sin dall' anno 1300. Un loro religioso detto Beato Bartol^o da Bologna, huomo ap[osto]lico con progressi tali, che per quanto si suppone il numero de conventi è arrivato à [blanc] il numero de religiosi à [blanc] e quello de cattolici a [blanc] ripartiti in luoghi e terre, ô in tutto ô per la maggior parte cattoliche e hanno in Armenia [1] conservata per 300 e più anni, il che accresce tanto più le loro pretentioni. Vero è che frà loro sono entrati molti abusi, errori, et una somma ignoranza, e altri disordini, a quali [89 verso] la Sacra Cong^e ha cercato di rimediare con varii ordini e decreti, mà per la pertinace contradittione di detti frati, e la gelosia, che gli Europei non s'ingeriscano in quelle provincie non è stato mai possibile di mettere le risolutioni salutevoli in esecutione.

6. Onde la S. Congr^e per condescendere alle loro infermità ha abbracciata sin dal suo principio questa loro miss[ion]e fondata nell' anno 1623. Insieme con un novitiato et in tutti gl' anni sussequenti so trovano molte deliberationi circa questa missione seconde la varie istanze che questi frati facevano. Ultimamente [9] le loro discordie con l'arciv[escov]o Piromalli han grandemente conturbato quella quella (sic) christianita, e se arrivavano all' orecchie di quel Soldano, protevano cagionare un pericolo imminente della ruina totale della fede mà doppo varii mezzi proposti per comporle, finalmente è commesso al nuovo vescovo di Babilonia di mettervi sesto.

7. Fu trattato di mandar' in Armenia Gesuiti, e Minori osser[van]ti 1630 et 1632, mà senza effetto per le sud[ett]e pretenzioni di quei frati i quali sono non solo da ogni clero secolari, mà anche da ogni altrô religiosi, fuor che Domenicani armeni [10-11-12] (sic).

---

1 On remarquera sans peine ici et dans le paragraphe précédent le brouillage et la répétition des fiches: Armenia-Asia. Voir plus haut p. 2.

Asia minore - Seu Natolia
Caramania, Cicilia, Cassidassi, Settali, e Smirne, e Neocesarea

1. Nell' Asia minore, si è cercato di stabilir missioni in varii luoghi, e porti [13] come in Caramania, Cicilia e Cassidassi, Neocesarea e Settali, mà pare che nissun' habbi ricevute l'istanze, che se ne facevano le sud[ett]e missioni, mà in nissun luogo la missione è stabilita più.
2. Che nel Smirne, dove sono i Capuccini stabiliti sin dall' anno 1630, e i Gesuiti sin dall' anno 1624, mà venute queste due religioni a varie gare, ô dissensioni hanno più tosto fatto danno che profitto con tante scambievoli pretensioni non solamente per una cappella, ô parochia, chiesa, mà di più per il Vicariato ap[osto]lico, hora appoggiato a questi, hora a quelli e benche non solamente la S. Congr[egazion]e ma i Vicarii ap[osto]lici, et i Vescovi pro tempore hanno cercato di smozzare queste gare, tuttavia pare che ogni rimedio [14] habbia prodotto con[tra]rii effeti, essendo durate le discordie sin' a giorno di hoggi.
3. Del resto non vi è quasi più vestigio dell' antica Smirna citta, altre volte tanto celebre nell' antica Ionia, e decorata con la residenza del celebre martire S. Policarpo discepolo degl' Apostoli, se non de Christo.

[90 recto] 4. Nell' Asia Minore non si trova missione de preti secolari se non in Cicilia verso l'anno 1650 quando vi fu ben mandato uno in Cicilià ma senza mai più farsi di lui mentione.

5. Si trova il principio di una missione a Cassidassi porto celebre nell' Asia minore fin dall' anno 1636 quando furono mandati i Riformati, e poi i Capuccini 1639, mà non potendo consoli francesi attesa la fierezza di quei Turchi, ricevere i missionarii, essi medesimi non essendo troppo sicuri. Doppo l'anno 1639 non si fa più mentione di d[ett]a missione.

Asia - Assyria [15]

1. Si computa hora questa provincia fra quelle, che sono soggette al Persiano et in essa regnani i Nestoriani e Jacobiti con i loro patriarchi, mà essendoli poi mandati i Capuccini missionarii 1639 et Carmelitani un poco prima nell' anno 1637. Furono ricevuti con grand honore volezza et ad' istanza loro levorono molti abusi, che regnavano, mà doppo questo non si sente più parlare di questa missione, ne missionarii, ne si sà se continuassero ô discontinuassero.
2. Ma come questa misione è confusa forse con quella di Babilonia e Chaldaea, a questa si hanno da rapportare tutto quello, che si dice di quella, et vice versa.

Babilonia e Chaldaea [16]

3. Nella Babilonia dunque, e paesi circunvicini ci è la missione de Minori osser[van]ti i quali furono stabiliti sin dall' anno 1622 mà poi non se ne parla più, se non verso l'anno 1631 et sequenti, sin all' anno 1639, nel qual tempo facevano istanza per sossidii, e facoltà.
4. I Carmelitani furono fatti missionarii nel medº anno 1622-1628, e hanno continuato di dare sempre esatto ragguaglio di se sin' a questi ultimi anni, ô almeno fatto sapere che vi erano con varie dimande, o di sossidii che la S. Congr[egazion]e è andata somministrandoli, o vero di proroga delle facoltà e altre istanze simili. Comincio più tardi la missione de Capuccini verso l'anno 1630-1636 (sic) come hanno continuato con gran frutto et edificatione, et hoggi di anche vi sono.
5. Il principal impiego di questi missionarii e non solo nel convertire gli heretici, e schismatici [90 verso] i Patriarchi de quali hanno sperso mandato a render obedienza a questa S. Sede, ma anche in tener scuola nell' instruire e catechizare i Christiani, che chiamano di S. Giovanni Batt[ist]a, e finalm[en]te con gran frutto s'impiegano a ricevere e consolare quei missionarii che vanno e vengono dall' Indie.
6. Nella Babilonia ci è ancora vescovo, il quale hà anco l'incumbenza [17] di Aspahan in Persia e ultiman[en]te e stato fatto Monsr de Neocésarée (sic) detto D. Placido Du Chemin, il quale è andato in Francia per disporsi di andarvi. Ci è finalmente speranza di aiutar questa missione per via di Elia Babilonico mandatovi ultimamente da questa S. Congr[egazion]e.

7. In quanto alla missione de preti secolari non si trova se non che un solo fu mandato 1632, ne più si parla del successo di questa missione.

Asia - China, Cocincina, Coira, Tunchino etc.

Vide il raccolto dal p[ad]re frà Girolamo
pag. 13, 14, 15. [18]

1. Le missioni della China si trovano principiate sin dall' anno 1626 quando la S. Congr[egazion]e diede le patente alli Gesuiti, che hanno continuato a predicar l'Evangelio, con grand[issi]mo frutto in quella vasta provincia, mà senza pero haver ragguagliato la S. Sede apostolica di quanto facevano, e si se è parlato di loro, è stato per lamenti di altri, e di dubbii (sic), e questione circa il modo loro a predicare amministrare i sacramenti e servire quella christianità. Volevano che nissun' altro ci andasse che loro, mà la S. Congr[egazion]e non hà voluto mai chiudere quella gran porta all' altri Religiosi non solamente per non restingere la penuria di operarii, mà si più accioche gli uni dessero relatione, e ragguaglio de gl' altri.
3. (sic) Tuttavia pochi si sono andati, e solo si trovano certi che [19], si sono offerti, come i Theatini nell' anno 1633, gli Agostiniani 1638 e Minori oss[ervan]ti mà non sapendo si la risolutione, ne continuando si l'istanze, la povera China è restata priva dell' opera loro.
(en marge). Vide il raccolto dal P. fr. Girolamo f. 13.
[91 recto] 4. Gli Domenicani si sono più adoprati, perche havendo cominciato sin dall 'anno 1633, hanno continuato sin' all' anno 1646, come si raccoglie delle varie istanze, che fanno si della proroga delle Pref[ettu]re e facoltà, come anche in doglianze fatte de Gesuiti per cagione delle dottrine, e della maniera di predicare, come si è detto.
5. Mà riconoscendo la S. Congr[egazion]e la gran penuria di operarii [20] e il bisogno grand[issi]mo di quella christianità crescente, e moltiplicandosi, ogni di hà sempre applicate l'animo di mandarvi vescovo e essendosi offerti varii vescovi, come quello di Mira 1646 è quella di Mira molto prima 1622. Hebbero subito gli ordini opportuni di trasferirvisi, mà senza effetto in fine verso l'anno 1652, si comincio a trattare della med[esim]a cosa, e la S[acr]a Congr[egazion]e alla fine doppo varie difficoltà si è risoluta ultimamente di mandarvi tre vescovi di natione francesi, insieme con un bon stuolo di preti secolari, i quali tutti si sono generosam[en]te offerti da militare in quelle prov[inci]e propriis stipendiis, e la S. Congr[egazion]e secondo il loro zelo gli ha dato tutte le facoltà, e istruttioni necessarie. In tanto si sente, che già si sono ben' inoltrati nell' Asia con intentione di proseguire il viaggio s'è possibile per terra per sfuggire le difficoltà note del Portogallo, e Spagna, dal qual canto vengono grand[issi]me difficoltà a queste missioni per amor delle gelosie, che prendono, che vi vadan' altri Religiosi che spagnoli, onde negano il passo.

Asia - Circassia [21]

1. E provincia dell' Asia, nella quale sono molti christiani, ma bisognosissimi di aiuto per la gran penuria de operarii, e se bene la S. Congr[egazion]e ha cercato di remerdiarvi, con mandarvi della Tartaria Precopense un vescovo 1645. Con tutto cio non si è potuto indurlo a penetrarvi mà per via di missionarii; che sono i frati di S. Dom[eni]co si è procurato di aiutarli sin dall' anno 1624 et essi se bene lentamente si sono adoprati a servire quella povera christianita sin [91 verso] all' anno 1644, doppo il quale non si sente più niente di loro.

Asia - Cipro, Nicosia, Pafo, Arnica [22]

1. Cipro è isola apparteniente all' Asia nota e famosa nell' historie antiche, si anche ne libri moderni gli habitatori sono per il più christiani, mà scism[ati]ci. I Maroniti danno aiuto a quei catolici, et i frati Francescani di Gerusalemme sotto la cura de quali sta posta: mà questo genera disordine frà essi, et i missionarii, che perô non sono ben visti, e si sentono più tosto querele, che altre da quelle parti.

2. Con tutto cio la S. Congr[egazion]e va rimediando con varii decreti secondo l'occorrenze, senza però mai levar l'aiuto di missionarii, che sono gl'Agostiniani, che vi andarono l'anno 1630 e li Barnabiti che si offersero 1644 senza sapersi altro ne delle risolutioni ne delle fatiche loro, e li Carmelitani, che hebbero questa missione più costante, e più ferma in Cipro è quella de Cappucini stabilita 1638.
3. E continuata sino al giorno di hoggi, con gran frutto, se non fossero le [23] discordie loro con li riformati, perche si parla bene di questi negl'anni susseguenti, e si sono registrate le loro istanze hora per accrescimento di questa missione, hora per facoltà, hora per prefetture, e proroghe, ma molto più per metter ordine alli loro contrasti con i predetti Riformati.

[4] Hora questi ô sia per emulatione de Capuccini, ô per non perder [24] la giurisdittione, che vi pretendono hanno sempre mantenuta questa missione assai ben fornita di soggetti sin dall' anno 1632 per lo meno sotto titolo de missionarii perche prima erano mandati dal guardiano di Terra S[an]ta immediatam[en]te, nelli anni poi susseguenti hanno fatte varie istanze della med[esim]a natura di quelle de Capuccini, come si è detto di sopra. E perche la S. Congr-[egazion]e hà sempre stimato ottima la missione de Vescovi per la propagatione [92 recto] della fede, stante che questi oltre altri avantaggi fanno operarii nationali, che fanno assai più frutto, benche di talenti mediocri di forastieri, benche più riguardevoli di qualità, però ha procurato di mantener in Cipro un vescovo latino nonostante la contradittione di molti in contrario, et ultimamente hà fatto il Prefetto de missionarii riformati, huomo di vita exemplare, dalle cui fatiche, essendo ancora missionario, si sono raccolti non piccioli frutti, e insignito con l'autorità episcopale molto più si ponno sperare.

Asia - Giorgia e Mengullia [Mengrelia] [25]

1. Questi sono gli antichi Hiberi a quali la S. Congr[egazion]e ha mandato Teatini missionarii sin dall' anno 1626 i quali entrati con grand[issi]mo stento hanno sempre continuato a lavorare sin' all' anno 1658 quando ô non potendo, ô non volendo continuar più questa missione, è stata trasferita alli Capuccini.
2. Gli Agostiniani però son andati in Giorgia per missionarii sin dall anno 1643, dall' istanze che fanno, che le facoltà loro si rinovino ô che si accreschino le missionarii, e cose simili, mà poi non si sà più niente. Onde le migliori notitie si sono havute dalli Teatini et hora si sperano dalli Capuccini che ultimamente sono andati.

Asia - Giappone, e Voxu [26]

1. E noto il sito de Giappone etc onde venendo a missionarii, si trova che molti Religiosi sono andati, come Agostiniani 1633.
2. Pocco doppo li Carmelitani 1637 e nel med[esim]o anno certi Conventuali, i quali tutti sono stati ammessi a questa missione con gran prontezza dalla S. Congr-[egazion]e mà è cosa maravigliosa che in quest' isola regnando una fiere persecut[ion]e contro tutti in generale, e particolare, con tutto cio più è lacerata quella povera christianità dalle discordie interne, che dalle discordie ad extra, onde quasi tutto quello, che scrivono, non sono che querele de gl'uni contro gli altri, et alcune istanze circa esse, e circa le loro facoltà etc.

[92 verso] 3. E se bene i PP. Gesuiti sono andati a questa missione sin dal [27] tempo di S. Franc[esc]o Xaverio, e poi hanno continuata sin' al principio della S. Congr[egazion]e e poi sin a questi anni ultimi che la fierezza della persecutione ha sforzato tutti ad' abbandonare quest' isola tuttavia doppo aver' illustrata quella chiesa col sangue di tanti martiri, ad ogni modo communemente l'origine delle discordie viene attribuita a loro, per una pretensione che hanno, che a questa isola non hanno da mandarsi altri religiosi che essi [4] e se bene la S. Congreg[azion]e e Papa Urbano ha fatto una bolla in contrario rimangono però tutti i contrasti come prima et hanno cercato di impedire l'andata di altri missionarii per ogni strada.

5. Non si parlo de preti secolari, i quali hanno ben fatto istanza di andar' a [28] questa missione, mà senza sapersi altro, che le simplice loro istanze ô almeno li decreti, ma effetivamente non ci anda[an]o.

6. Per questo la S. Congreg[azion]e ha sempre inclinato di mandarvi vescovi e effettivamente su' l principio della S. Congr[egazion]e med[esi]ma si trattava di mandar' uno in luogo di quello, ch' all' hora era assente. Si fecero, e si rinovorono l'istanze spesso per questo, [7] e alla fine nell' anno 1633 fù fatto, e consecrato un P[ad]re Domenicano vescovo di Mira, mà secretissimamente accioche non fusse impedito nel viaggio principalmente che intraprese per la via di Persia, e dell' Indie senza toccar Portogallo, ne Spagna, anzi per più nascondersi non mutava l'habito di semplice frate, mà essendo egli morto per strada la S. Congr[egazion]e persistendo nel med[esim]o disegno [8] sostituì un altro frate Conventuale detto Chrisopolitano al quale, et al di lui arrivo in Giappone s'opposero i Gesuiti con ogni sforzo. Da venti anni in quà non si sà altro di questa missione, massime regnandovi una fierissima persecutione tanto contro i christiani, quanto contro li ministri del S. Evangelio.

Asia - Indie, e suoi Luoghi [29]

1. Tralasciando le Indie in generale, venendo alli [93 recto] luoghi particolari che sono i seguenti.

Annobon. In primis ci è Annobon, isola de trenta leghe lontana da Malipur, ô sia quella di S. Tomaso vi sono di quatromila fuochi christiani, mà senza sacerdoti ne aiuti. Il Prencipe dell' Isola faceva istanza nel anno 1638 d'haver una missione di Gesuiti, e de porvi un curato, mà non si trova poi ne la risolutione della sacra S. Congr[egazion]e ne altro.

Arrachan 2. 2⁰ Ci è Arragan regno appartenente hora al Pegu, nel quale si trova esservi Agostiniani i quali havevano le chiese antiche, e hanno fabricato delle nuove 1634, mà più tosto notitia non si è potuto havere.

Basipraces 3⁰ Si trova il principio di Missione ad un luogo detto Basipraces, essendovi mandato un prete secolare indiano, del quale poi non si parla.

Bengala 4. Ci è Bengala regno e più tosto regni di Gentili, amplissimi et [30] fertilissimi, e se bene sono questi tutti infedeli, tuttavia si converte sempre qualche d'uno, e più si converteriano se vi fussero operarii, mà non si trova, che qui sia, ne anco missione se non degl' Agostiniani principiata nell' anno 1644, senza più parlarne ne in bene, ne in male.

Brama 5. In quanto al regno di Brama pure nell' Indie si ha una semplice notitia geografica et historica, mà dello stato spirituale ne unum quidem verbum.

Calamina 6. Calamina ô sia isola del S. Tomaso, e un regno nell' Indie al quale sono andati i Francescani sin dal tempo di S. Francesco, vi hanno provincia, custodie, conventi e chiese, asseriscono di convertir molti, et hanno sofferto il martirio. Comincio anche una missione de gl' Agostiniani all' isola di S. Tomaso nell' anno 1652, alla quale la S. Congr[egazion]e concesse tutto il solito sussidio, mà poi non si è saputo più nuova.

Celebes 7. Si trova una missione de frati Domenicani a Celebes nell' anno [31] 1629, mà senza altra notitia affatto.

[93 verso] **De China, Cocincina, Coira, etc. vide supra**

Cranganor 8. Cranganor è residenza ep[iscop]ale del quale un padre Gesuita, che n'era Arciv[escov]o raconta che fù fondato da S. Tomaso apostolo, mà poi non si sente altro di questo luogo, ne in che stato s'ha.

Colconda vedi (sic) Golgonda

Filippine 9. Sono le Filippine isole assai note nelli geografi et historici, alle quali varii religiosi sono andati, ma pochissima notitia si hà di essi, per exemplo vi sono andati gl' Agostiniani nel 1626 mà di essi non si parla più sin all' anno 1660 28 junii quando fu commandato che recto tramite illo (sic) pergant.

— Similmente li Domenicani sono andati alle Filippine 1625 et 1645 mà poi non si sente niente di quanto faccino sin all' anno 1654, dove si vede che alcuni loro frati dimandano questa missione. Vi hanno pero un hospidale nel quale ricevono li gentili, mà prima di uscire quasi tutti si fanno christiani.

— Delli Francescani se bene si sà che vi siano, tuttavia non si trova niente di essi, ne se siano missionarii, ne altro affatto.

— Parimente è cosa chiara che vi sono etiam i Gesuiti, mà non si hà conoscenza veruna ne del principio di quella missione, ne del progresso; solo nell' anno 1653, si trova che nominano i luoghi, nelli quali hanno residenze che sono Antipola, Dogamina, Samari, Boola, Papitavi, Silavi, Carigari, Palapaga, Samboanga, mà costa finalmente esservi vescovi, chiese ep[iscop]ali etc. mà non si ha informat[ion]e veruna, ne delle persone, ne de luoghi, ne de quello che vi si faccia.

Formosa. Hermosa 10. Formosa, ô sia Hermosa è isola frà le Filippine, [32] e Giappone, nella quale i Domenicani hanno la missione, della quale non si trova principio, mà nell' anno 1633, si riconosce, che facevano tanto frutto, che bisognava, che ogni sacerdote dicesse quatro messe per giorno, mà questa povera isola è soggetta di essere invasa dalli Olandesi [94 recto] che come heretici rovinano tutta quella christianita! Ma quando sta fatto il Ré cattolico gl' operarii evangelici hanno campo largo di aiutar quelli fedeli, e di propagare la S. fede.

Goa 11. Il luogo più celebre del' Indie è Goa come è noto, sede non solo di [33] quel vice Ré mai al' Arciv[iscov]o e di molti Religiosi e di ampio clero. I Regolari sono Domenicani, Carmelitani che vi hanno i loro conventi etc. De Francescani non si parla, mà è probabile ch' essi ancora ci si siano stabiliti come gl' altri.

— Più de tutti sono stabiliti in Goa, e meritamente in riguardo di S. Francesco Xaverio i Gesuiti hanno dunque qui non solo casa professa, coll[egi]o e novitiato mà anche provincia amplissima dalla quale mandano missionarii per tutte quale parti orientali etc. mà ed' essi e gl' altri Regolari hanno continui contrasti con l'Arciv [escov]o il quale pretende tant' ampia facoltà che manda i suoi vicarii non solamente per tutte le Indie, mà anche in Persia, Babilonia e Bassora, il che però genera confusione, e si sentono spesso i lamenti.

Golgonda 12. Ci è il regno di Golcondo ô Golgonda sotto un proprio Ré che [34] chiamano de gl' operarii per predicarvi S. Evangelio mà a persuasione de gl' Olandesi gli rimando. Fu principiata una missione di Teatini a Golgonda nell' anno 1649. Questi fecero molto frutto come apparisce dalle relationi che n'hanno mandate, e hanno presentata sin all' anno 1656 et 1657, 69-3. La penuria di soggetti, e la poca volonta di mandareli fa che questa missione stià in pericolo di esser dimessa, come quella di Giorgia.

Java 13. Nell' anno 1654 furono destinati missionarii i P[ad]ri, dell' Osservanza [35] all' isola di Java, del quale non si sente più niente. [

Idalcan 14. Nel regno di Idalcan vicino à Goa, ci è una missione de P[ad]ri Teatini sin dall' anno 1637, mà si come con stento hanno cercato di tenerla in piedi per la penuria di soggetti cosi non cessa ancora il pericolo che si dismetta affatto.

I Gesuiti hanno varie residenze in questo regno come Baccay, Bondenen, Canara, Hoveren etc. mà come non passano per via di questa S. Congr[egazion]e, non si sa altro di essi se non che nell' anno 1653 diedero una lista de [94 verso] loro nomi etc. mà la S. Congr[egazion]e non contenta di aiuti ordinarii ha mandato etiam uno vescovo catt[oli]co con tit[ol]o di Chrisopoli 1637 che come Vicario apostolico amministrasse quella chiesa. Questo fra l'altre cose buone, che ha fatto ha instituita una missione de preti secolari in Bicciolin luogo d'Idalcan, mà hà, havute gagliarde contese con gli Regolari, e Portoghesi per li quali e spesso venuto a Roma furono ancora mandati i Carmelitani nell' anno 1648 mà non si è saputo poi altro di quel che se habbino fatto sin all' anno 1657 quando furono mandati per acquietar li rumori della Serra di S. Tomaso.

Macasar ô Magansar 15. Un Padre Domenicano fatto missionario per le Indie [36] faceva gran frutto nell' isola di Macasar nell' anno 1638. Anzi che fondasse, et erigesse un convento nel med[esim]o anno in un luogo detto Maganzar, che si puol credere il med[esim]o con Macasar. Ma qui ci è un' alto silentio.

Malabar 16. Tralasciando la descrittione geografica e lo stato temporale de [37] Malabar, sono in questa provincia moltissimi christiani, mà come per la penuria di operarii erano affato abbandonati, vivevano e morivano senza sacramenti. Onde la S. Congr[egazion]e avvisatana da un P [ad]re Capuccino mossa a compassione applico l'animo, e nell' anno 1649-1650 furono mandati non solamente un certo sacerdote soriano, ô maronita detto Abdigal, mà anche Carmelitani scalzi, del primo non si sà più nuova, gl' altri sono quattro sacerdoti, e per via di quelle Regine ô Duchesse hanno fatti, e stabiliti tre hospitii.

Gli Jesuiti porgono aiuto similmente a questa provincia, perche vi hanno varii

luoghi, e hospitii come a Madure, Jafanapatan, Manar, Ceilan, S. Andrea e S. Tomaso. Mà come non dipendono della S. Congr[egazion]e si hà poca notitia di quelche operano.

Fù similmente suggerito di mandarvi un vescovo, che fusse di natione [38] soriano, e che sapesse la lingua arabica per potervi penetrare in habito di mercante, perche dovendo toccar le terre de Portoghesi non l' haverebbero lasciato passare in altra forma.

Malipur 17. Non si trova niente circa Malipur, nell' Indie, se non che un certo Padre Capuccino [95 recto] vi faceva gran frutto, onde si puol nominare frà i luoghi abandonati.

Mina 18. In med[esim]o si dice di Mina isola dell' Indie orientali, parlandosi di questa verso l'anno 1631 nel qual tempo si trova che i parochi di quest' isola dimandavano le facoltà di poter conferire il sacram[en]to della Confirmatione. Mà poiche non si trova altro, si ha a credere che è luogo abandonato, o se missionarii, e Religiosi, che sono in quelle parti, vi portano aiuto alcuno, certô è, che non danno ragguaglio.

Mogor 19. Molti confondono il regno di Mogor con la Tartaria grande, ô [39] asiatica, mà realmente son paesi distinti poiche la Tartaria è più settentrionale, questo regno è più meridionale; hà dall Oriente la China, dall' occidente la Persia, dall mezzo li regni martimi dell' Indie, molti de quali gli obediscono ancora, e dal settentrione la Tartaria asiatica, orientale, onde si vede che il regno è amplissimo e potentissimo il principe uscendo in campagna con eserciti potentissimi contro il Persiano mà tralasciando le notitie geografiche et historiche, si come questo regno è mediterraneo, cosi è più privo di aiuti spirituali, non scostandosi volontieri gli operarii dalle coste maritime, ne dalli dominii de Portoghesi per inoltrarsi in terra. Con tutto cio si trova qui una missione de gli Agostiniani fondata nell' anno 1632. I quali poi nell' anno 1646 rinovano le loro istanze per facoltà senz' altra notitia.

La missione de Gesuiti è più antica, e più celebre poiche cominciano d'andarvi [40] sin dall' anno 1604 al tempo di Paolo V^{0} mà per opera e malitia delli Olandesi furono cacciati via, e se bene poi trovorno modo di ritornare, e impossessarsi delle chiese, tuttavia perseverando quei Ré nel loro mal' animo furono ricacciati 1635, mà nell' anno 1653. Vi andavano ancora si come vede dalla lista de missionariii che in quel tempo presentarono alla S. Congr[egazion]e.

Nell' anno 1626 comincio una missione dé Zoccolanti che fecero ben gran profito, ma essendo richiamati da loro superiori fu aiutato quel regno della loro opera, sin che nell' anno 1639, fù rimessa di nuovo la missione, e rimandati sei ô sette de med[esim]i per predicarvi l'Evangelio.

Fù vi anche fondata una missione de Capuccini, et appogiata a quelli di Avignone nell' anno 1645 mà non si è sentito con qual riuscita, se non che nell' anno 1649 fù fatto un Prefetto.

[95 verso] La missione poi de Carmelitani scalzi è fondata nella citta di Jatta, che altri mettono nella Tartaria mà realmente sta qui, e nella citta di Dio, in questa, ch' è de Portoghesi sono per il più gentili, e Carmel[itan]i tengono quattro sacerdoti in quella, ch' è del Ré de gran Mogor sono parimente gentili, et in Carmelitani vi tengono tre sacerdoti; questa loro missione comincio nell anno 1632, ne si sente altro di essa, se non che nell 'anno 1648 si trattava di mandarvi un vescovo del med[esim]o ordine, il che mostra che Messis multa et operarii pauci, come quasi per tutto.

Molucche 20. Se l'isole Moluche non hanno altro aituo, che quello, che li [41] viene dalli missionarii, sono affatto abandonate, poiche non si parla niente. Affatto benche si sappia che il Ré sia catt[oli]co e che vi siano christiani. Mà come sono privi di aituo, e di ministri evangelici. In tanto li mahometani vi fanno progressi notabilissimi, e divorano quella povera greggia à poco à poco, tanto maggiormente che gli Holandesi tirati dal Guadagno, che cavano dalle mercantie de garafali, vi hanno piantato alcune fortezze, è finiscono di rovinar' affatto quella povera christianità.

Pegu-Siam 21. La citta di Pegu, che da il nome a tutto un regno è habitata [42] da mercanti Indiani et Christiani il suo bisogno è grandissimo per due raggioni. La prima è universale, e commune con molte altre città, e regni, cioè la penuria

di soggetti et operarii essendo cento anni, che restano privi di ministri della S. Fede. Mà la seconda è affatto diversa, perche viene ô della moltitudine ô dalla qualita de gl' operarii, poiche la S. Sede ap[osto]lica, e q[ue]ta S. Congr[egazion]e consciuto il bisogno non hanno mancato di soccorrere, poiche furonvi mandati gli Agostiniani, Domenicani e Gesuiti e finalmente i Teatini, ma questi ultimi fanno grandissime difficoltà di mandar soggetti, gl' altri, e massime i Gesuiti fecero sul principio gran progresso, mà poi essendosi tutti questi Religiosi all' interesse molto esorbitamente, gl' habitatori, l'hanno tutti cacciati via.

La S. Congr[egazion]e per rimediarvi tratto di mandarvi Capuccini come [43] desinteressati, e de fatto fu decrettata la misisone 1643. Mà non hanno mai potuto ottenere il passo per Portogallo.

[96 recto] Per la med[esim]a raggione la S. Congr[egazion]e deliberava di mandar Zoccolanti, e di stabilirvi un loro frate vescovo 1648. Mà senza effetto poiche non si parla più di questa missione etc.

Pescaria. Vide infra 26.

Serra di S. Tomaso 22. Non si parla della Serra di S[an] Tomaso, poiche [44] in quella non si trova missione, se non di quei Carmelitani, che furono mandati, più tosto per comporre l'imbrogglio di quell' arcidiacono con i Gesuiti, che per conversione de gl' infedeli.

S. Stefano 23. Ci era speranza di fondar un collegio per missionarii, et una missione in S. Stefano luogo dell' Indie 1657, 30 julii, vicino a Goa.

Syam Pegu 24. Tutto quello si è detto di Pegù, si puol applicare a questo regno che confina con d[ett]o Pegù come con Cocincina, e dal mezzo giorno con Goa, donde si puol' andare commodamante a Syam. I Portoghesi hanno ivi chiese, e vi si celebra messa. La più antica missione è quella de Domenicani fondata 1623 mà non si hanno li ragguagli di questa missione, per saperne chiaro i progressi, ô lo stato di essa. Solo si trovo che un loro frate fù fatto missionario 1643.

25. Finalmente nell Indie si trovano l'isole di Solor ô tomor, che se bene [45] spettano alla diocesi di Malacca, con tutto cio sono lontane da 1200 miglia. La missione in queste isole è de P[ad]ri Domenicani fondata sin dal tempo di Pio quinto e vi havevano da 25 frati. Onde fu facile alla S. Congr[egazion]e di stabilirvi una missione, di d[etti] Padri sin dall' anno 1625 et hanno continuato di dar ragguagli di se di quando in quando, massime con occasione, che havevano da dimandar le solite facoltà, rinovar missione, ô di aver sussidii sin dall' anno 1645, e 1646 mà poi non più si fà mentione, verso il qual tempo sapendosi dalla S. Congr[egazion]e che in queste isole la gente è buona, e docile, e che se vi fussero cento operarii non bastariano, si comincio a trattar di mandar' altri Religiosi, mà senza conclusione ô risolutione, forsi per non far nascere discordie e con esse scandalizare quella povera christianità e forsi il med[esim]o motivo fece [46] cessare il trattare di mandarvi un vescovo di che similmente si comincio a trattare 1638, tanto poi che la S. Congr[egazion]e volse anco sentire il vescovo di Malaca il quale all' hora era cacciato dal suo vescovato [96 verso] e la S. Congr[egazion]e non giudicô bene di non porre altro vescovo, per all' hora in queste isole, al quale d[ett]o vescovo di Malaca poteva retirarsi.

Pescaria 26. Pescaria è un isola non molto lontana de Goa, mà appartiene alla diocesi de Coccino, si chiama col nome di Pescaria per la pesca, che si fà delle perle. Prima dell' arrivo di S. Franc[esc]o-Xaverio nell 'Indie erano Christiani, et havevano operarii se ben pochi, onde S. Francesco s'impiegava volontieri ad aiutarli, ma dalla S. Congr[egazion]e non anno havuto aiuto veruno, ô perche non hanno bisogno, il che è difficile a credere, ô veramente più tosto perche ne essi hanno fatto istanza, ne altro per loro hanno espoto le loro miserie. [47]

E questo è quanto si trova circa i luoghi particolari dell' Indie. [48]

(à suivre)

«St. Mary's Seminary» zu Vunapope, Neu Britannien

Erfahrungen und Aussichten.

Von P. Johannes Hoehne, M.S.C., Vunapope.

Der Zweck des Seminars besteht darin, junge, geweckte, fromme eingeborene Knaben auf das Priestertum vorzubereiten. Dem Rate des heiligen Paulus folgend, sollen die Verwalter der göttlichen Geheimnisse aus dem Volke genommen werden, dort wo Christus gepredigt wird. Schon die Päpste Benedikt XV. und Pius XI. ermahnten die Bischöfe und Priester immer wieder, ein besonderes Augenmerk auf Knaben zu haben, die versprechen, einmal Boten Christi in ihrem Lande zu sein [1]. Um den besonderen Wunsch des Heiligen Vaters Papst Pius XI. zu erfüllen, den er bei einer Audienz Bischof Vesters M.S.C. gegenüber äußerte, versammelten sich die Bischöfe von Papua, Neu-Guinea und Nord Salomonen, nach der Rückkehr Bischof Vesters zu einer Konferenz in Vunapope, wobei die Errichtung eines Seminars zur Heranbildung einheimischer Priester in Vunapope beschlossen wurde [2].

Das Seminar wurde im Jahre 1936/37 errichtet. Gleich zu Beginn sandte der Bischof von Papua drei Knaben; im folgenden Jahre sandte auch Bischof Wade von den Nord Salomonen seine Knaben, und anläßlich eines Besuches im Seminar äußerte Bischof Aubin von den Süd Salomonen, daß ihm sehr daran gelegen sei, in Zukunft seine Studenten nach Vunapope zu senden. Aus Zentral Neu Guinea erkundigte man sich, da drei Knaben in Vunapope die Mittelschule zu absolvieren wünschten. Leider verhinderte der Japanische Krieg das Kommen dreier Knaben aus Neu Guinea und von den Süd Salomonen. So war das «St. Mary's Seminary» auf dem besten Weg, ein kleines Regionalseminar für den Südwest-Pacific zu werden.

Bei der Eröffnung am 8. September 1937 wurde dem Institut von P. Kleintitschen M.S.C. der Name «St. Mary's Seminary» gegeben. Dieser Name wurde gewählt, um den Schülern zu zeigen und stets in Erinnerung zu rufen, daß Maria, die Mutter Jesu es ist, die die Kandidaten zum Altar, zu ihrem göttlichen Sohn führen muß.

Am 9. September 1937 wurde der Schulbetrieb aufgenommen. Drei Tage vorher kamen die ersten Knaben aus Papua, sodaß die Zahl der Schüler auf fünf stieg. Nach einigen Tagen trat einer von ihnen wieder aus. Im Jahre 1938 schlossen sich die beiden Schüler Natera und Rendal von Papua an, sodaß bereits zwei Klassen mit je drei Schü-

---

1 So sagte Pius XI. einmal: «Die Religion Christi wird nie die Religion des Landes werden, ohne daß einheimische Priester, Söhne des Landes teilnehmen und mittragen an der Last Christi, indem sie der fortlebende Christus in ihrem eigenen Lande sind».

2 Über die Bemühungen um einen einheimischen Klerus in ganz Ozeanien vgl. Joh. Beckmann, Der einheimische Klerus in den Missionsländern, Freiburg (Schweiz), 1943, 34ff; in Papua (Neu-Guinea) A. Dupeyrat, Papouasie. Histoire de la Mission (1885—1935) Issoudun-Paris 1935, 450ff. — Über die Geschichte der Rabaul-Mission vgl. die Festschrift: Pioniere der Südsee. Werden und Wachsen der Herz-Jesu-Mission von Rabaul (1882—1932). Hiltrup 1932.

lern bestanden. Bald aber wurde P. Hövekamp, der bisherige Leiter der Schule, krank und der Studienbetrieb mußte Ende November wieder eingestellt werden. Am 26. Dezember erhielt ich die Nachricht von meiner Versetzung von einer Außenstation nach Vunapope, wo mir die Leitung des Kleinen Seminars anvertraut wurde.

Seit der Eröffnung des Seminars lehrten nicht weniger als 10 Professoren. Jahr für Jahr wurde der Zustrom der Studenten größer [3], sodaß ein Anbau errichtet werden mußte. Das Jahr 1942 brachte dann einen Stillstand. Infolge der japanischen Besetzung, mangelnder Verkehrsmöglichkeiten und Bewegungsfreiheit konnten keine Knaben ins Seminar eintreten. Aber trotz Krieg, Internierung, Bombardierung und Behinderung konnten wir weiter arbeiten und sogar das erste Jahr Philosophie beginnen.

Der Studiengang im Seminar war der gleiche wie an der Mittelschule von New South Wales in Australien. Zunächst lernen die Schüler gut den Katechismus, um in der katholischen Lehre gefestigt zu werden. Der Katechismus [4] wird in fünf Jahren zweimal durchgenommen. Gleichzeitig mußten die Schüler Biblische Geschichte lernen, um mit dem Alten und dem Neuen Testament gut vertraut zu werden. Religion wurde in der Woche regelmäßig in 5 Stunden erteilt. Ein weiteres sehr wichtiges Fach ist Englisch. Es ist die Voraussetzung für das Hauptfach, nämlich Latein. So finden wir im Stundenplan 4 Stunden Englisch (Grammatik, Rechtschreibung, Lesen) und dazu wöchentlich eine Klassenarbeit. — Im ersten und zweiten Jahr Latein widmete man sich einem gründlichen Studium der Grammatik, verbunden mit praktischen Übungen. Im 3., 4. und 5. Jahr wurde die Lektüre stark betont [5].

Auch die weltlichen Fächer wurden nicht vernachlässigt. In der Geschichte wurde der ganze Stoff behandelt, angefangen von der Erschaffung der Welt bis zum 19. Jahrhundert, wobei man die Kriegsgeschichte so gut als möglich vermied und dafür mehr die Entwicklung der Kultur und den Einfluß des Christentums auf die Weltgeschichte in den Vordergrund stellte. Geschichte wurde während fünf Jahren zwei Stunden pro Woche gegeben. — Allgemeine Geographie, d. h. physikalische Geographie, Heimatkunde, dann Weltgeographie, wurden drei Jahre wöchentlich zwei Stunden gegeben. In der Freizeit widmeten sich die Schüler auch der Kartenkunde. Rechnen, an sich etwas schwierig für sie, wurde zwei Jahre lang gründlich gelehrt; Geometrie zwei Stunden pro Woche [6]. — Weiter kamen hinzu Botanik, Physik, dann besonders Anatomie, organische und anorganische Chemie in einem weiteren Rahmen (die beiden letztgenannten Fächer wurden von P. Carl Laufer gegeben). Durch diese naturwissenschaftlichen Fächer wollte man nicht so sehr die verschiedenen Klassen, Gat-

---

3 1939 traten drei Buben aus der Rabaul-Mission ins Seminar ein. 1940 schlossen sich 8 weitere an, 5 aus der Rabaul-Mission, 2 von den Nord Salomonen und 1 von Papua; 1941 weitere 7, davon 2 von den Nord Salomonen.

4 Es werden benutzt: «The catechism simply explained» von Cafferata und «The students' catholic doctrine».

5 Apostelgeschichte, Apokalypse, Caesars Bellum gallicum, Briefe Ciceros an Atticus, Martyrerakten von Felicitas und Perpetua, Sonntagsevangelien und ein Teil aus Chrysostomus «De sacerdotio».

6 Nicht so sehr um Theorie zu lehren, als vielmehr um den Schülern einen Beweisgang beizubringen: Was ist gegeben, was ist zu finden, der Weg dazu und dann das Resultat. Diese Stunden dienen dazu, vor allem den Weg des abstrakten Denkens zu lehren, als Vorbereitung auf die Philosophie und andere der Philosophie verwandte Fächer.

tungen und Familien den Schülern beibringen, sondern ihnen einen elementaren Begriff von der Welt um uns geben. Der Unterricht sollte zeigen, was die Natur uns gibt und was wir der Natur geben und wie alles von einem weisen Schöpfer geordnet ist. Ein Mikroskop leistete große Hilfe, um den einheimischen Knaben die Wunder des Mikrokosmos zu zeigen. Alle diese Naturfächer wurden weiter gelehrt, um der einheimsichen Zauberei und der schwarzen Magie entgegenzuwirken.

Auch Zeichnen, Gesang, Musik und Turnen wurden nicht vergessen. Besonders für Zeichnen und Musik zeigten die Studenten ein reges Interesse.

Ein besonderes Kapitel bildet die körperliche Arbeit. Im Verlaufe des Schuljahres nahm die Handarbeit einen bedeutenden Teil ein. Alle Arbeit, die in Europa von Laienbrüdern und Schwestern geleistet wird, verrichteten hier die Knaben selbst. So besorgten sie ihren eigenen Gemüsegarten und pflanzten eine große Menge von Bohnen, Kohl und andere wichtige Früchte, um ihren Körper gesund zu erhalten. Die Hauptnahrung wurde ergänzt aus dem Missionsgarten. Zwischen den Kokosnußpalmen pflanzten die Schüler viele Papayabäume (Melonenbaum, Carica papaya), sodaß sie jeden Morgen deren Früchte hatten und davon auch noch Brüdern und Schwestern geben konnten. Auch das Kochen wurde abwechslungsweise von den Schülern besorgt, um die einheimische Lebensweise beizubehalten. Beim Kochen wurden sie aber überwacht, damit auch alles richtig und gut gekocht wurde. Die Schüler waschen ihre Kleider selbst. Das mag kostspielig sein, und es wäre auch billiger, wenn es von den Schwestern besorgt würde, aber um die Knaben zur Sauberkeit zu erziehen, befahl ich ihnen, es selbst zu tun.

Infolge der japanischen Invasion und der Internierung des gesamten Missionspersonals von Vunapope mußte im Jahre 1942 die Gärtnerei ausgebaut werden. Als ich nach meiner Internierung und nach 6 Monaten Gefängnis wieder ins Seminar zurückkehren konnte, sagte ich zu meinen Schülern: «Wenn das Seminar fortbestehen soll, dann müßt ihr arbeiten». So kam es, daß innerhalb eines Monats um die Kokosnußplantage herum ein Garten nach dem andern aus dem Boden wuchs. Kleine Geschenkgaben, die für besonders reichliche Erträgnisse verteilt wurden, spornten die Schüler an, in der Freizeit noch mehr zu arbeiten. So war der Überfluß an Gemüse eine gute Beihilfe für die Küche der beiden Schwesterngemeinschaften. Alle Studenten liebten die Gartenarbeit, die einen mehr, die andern weniger. Und wenn ich sie in der Freizeit zu dieser Arbeit ansporne und ermutige, dann weiß ich, daß es zu ihrem Wohl geschieht, zum Wohle ihrer Gesundheit und ihres Charakters, und daß es ihnen ihr ganzes Leben von Nutzen sein wird. Wenn keine Gartenarbeit vorhanden wäre, dann würden die Schüler hinter ihren Studierpulten wie Treibhauspflanzen aufwachsen, würden aber später dem Leben im Busch nicht gewachsen sein, ihrem Heimatdorfe und der einheimischen Lebensweise entwachsen und den Kontakt mit dem ihnen so lieben Heimatboden verlieren. In tropischen Schulen ist die Verbindung von Studium und körperlicher Arbeit ein Ideal, das sowohl den Schülern wie der Schule zum Wohle gereicht.

Eingeborene Kunst und Handwerk[7]. Wenn jemand ein guter Beobachter ist, dann der Eingeborene. Er sieht alles um sich herum, im Dorf und im Busch. Er kann sich Stunden und Tage lang herumtreiben und wird dabei auch den Missionar beobachten, wie er sich

[7] Vgl. A. Dupeyrat, L'Art et mes Papous. MC 1938, 12—20, 65—70, 81—92; Joh. Beckmann, Die Stellung der kathol. Mission zur bildenden Kunst der Eingeborenen in den Tropen. Acta Tropica II (Basel 1945), 211—232.

benimmt, um zu wissen, welche Methode er anwenden muß, um mit ihm auf gutem Fuße zu stehen.

Ein guter Beobachter ist meist auch ein guter Zeichner. So begann ein Schüler eine Statue des heiligsten Herzens zu schnitzen. Nachher schnitzte er ein «Ecce homo». Beide Arbeiten waren ein Erfolg, und ich ermunterte ihn immer mehr, in seiner Freizeit zu schnitzen. Ich holte Bücher und Zeitschriften aus der Bibliothek (Zeitschrift für christliche Kunst), um ihm zu zeigen, wie andere Völker ihre Ideen ausdrücken. Auch andere begannen zu zeichnen und zu malen. So zeichnete einer mit Kohle das bekannte Bild von der Berufung des Propheten Isaias. Ein Anderer schnitzte mir zu meinem Namenstag ein Servierbrett. Drei Schüler schnitzten einen Tisch mit einheimischen Symbolen für den Bischof und einen andern für den Gouverneur. Ein jüngerer Knabe begann ebenfalls ein Servierbrett zu schnitzen, und es gelang ganz gut. Letzte Weihnacht ließ ich alle Schüler ihre eigenen Krippen schnitzen. Zwei Schüler von den Nord Salomonen machten eine feine Arbeit. Die Statuen von Maria und Josef waren etwas drollig, aber sie zeigen doch, welch tiefes Verständnis die Schüler für Maria und Josef in diser außergewöhnlichen Nacht haben. Die andern versuchten wenigstens Figuren von Kühen, Schafen und Schweinen zu schnitzen. Die Schweine gelangen am besten, weil sie das beliebteste Haustier in allen Dörfern der Eingeborenen sind. Zur gleichen Zeit erhielten die Schüler von P. Murche von der Tapo-Station den Auftrag, die Symbole der hlst. Dreifaltigkeit, 2 große Engel und ein Kredenztischchen zu schnitzen. Alle Aufträge wurden mit höchster Genauigkeit ausgeführt, sodaß P. Murche unverzüglich mit einem neuen Auftrag kam. Andere wieder waren arauf erpicht, Fischreusen zu flechten, jeder auf seine Art. Jene, die noch nie solche gemacht hatten, lernten es. Es war eine Freude zu sehen, wie schnell die Finger sich bewegten, und ich sah eine Fischreuse, die innerhalb einer Woche allein in der Freizeit hergestellt worden war. — Alle diese Talente entdeckte ich in den Knaben und das veranlaète mich, P. Laufer zu überreden, den Knaben auch im Zeichenunterricht zu geben. Das Resultat ist verblüffend. Man sieht die Knaben Tag für Tag an der Wandtafel die Kreide aufbrauchen und die Wandtafel mit Zeichnungen füllen. Ein weites Gebiet für die einheimische Kunst ist noch offen. Die Schüler machen auch die Fensterklappen für ihr Gartenhaus selbst. Dabei geht jeder seinen eigenen Weg. So sieht man die verschiedensten Muster.

Alle diese Arbeiten wurden gefördert, um die schlummernden Talente zu entwickeln, damit sie in der Studienzeit und später in den Dörfern vervielfältigt werden [8]. Die Ausführungen dürften zeigen, daß dieses Seminar nicht einfach eine Nachahmung eines europäischen Seminars darstellt, sondern ein typisches Eingeborenen-Seminar ist, in dem die Schüler ihre Studien machen, wie wir gezeigt haben, und doch fest auf ihrem Boden stehen bleiben.

Abgesehen vom Studium, Handarbeit und einheimischer Handwerkskunst zeigen die Schüler großes Interesse an Lektüre. Daher wurde auch eine bescheidene Bibliothek begründet, gerade recht für den Anfang. Binnen drei Jahren ist die Zahl der Bücher und Schriften auf 112 angewachsen. Wirft man einen flüchtigen Blick auf die Bücher, so wird man finden, daß die Bücher gewöhnlich nicht umfangreich sind, weil dicke Bücher für die Eingeborenen von vornherein zu langweilig wirken. Sie bevorzugen kurze, aber sehr spannende Geschichten aus dem Busch, über Reisen, Abenteuer, aus Geschichte, Gartenarbeit, Land- und Volkskunde. Für die oberen Klassen wird man sogar englische Klassiker finden. Alle Bücher wurden gekauft und den

8 Zur Zeit P. Reischls wurden auch physikalische Experimente ausgeführt. So machten die Buben aus einer bestimmten Baumrinde, die sie einige Tage ins Meerwasser legten, bis 200 Meter lange Seile.

Schülern dargeboten, um ihren Horizont zu erweitern und damit sie besser andere Völker und Rassen verstehen lernen.

Die Spiele, für die sich die Schüler interessieren, sind sehr mannigfaltig in verschiedener Hinsicht (Fußball, Marmelspiel, Kricket und andere Spiele, je nach der Jahreszeit). Es wird den Knaben auch verschiedentlich Gelegenheit gegeben, ihr Können zu zeigen (Bischofsfest, Schulfeste). Diese Feste werden verschönert durch Chöre und Gesänge, die auf Guitarren begleitet werden [9].

Disziplin. Um die Heranbildung einheimischer Priester richtig pflegen zu können und um die jungen Leute fähig zu machen, ihre Pflicht pünktlich zu erfüllen, ist eine genaue Tagesordnung, die genau eingehalten wird, das ABC des Erfolges [10]. Am Sonntag und Mittwochnachmittag gehen die Studenten spazieren, fischen, schwimmen oder segeln mit Kanus. Der Samstagnachmittag ist frei für private Arbeit [11]. Mittwochabend und Sonntagmorgen sind zwei Stunden obligatorische Lektüre. Geistliche Übungen haben wir an unserer apostolischen Schule nicht zu viel. Sie sollen aber gut und mit Verständnis verrichtet werden.

Äußerst wichtig für die Disziplin, die Studien und die Schüler selbst ist das Stillschweigen. Es ist eine Übung, um den Charakter zu festigen, um Priester heranzubilden, die zuverlässig und ihres Amtes würdig sind. Darum ist während des Studiums absolutes Stillschweigen und abends von 8.15 bis zum andern Morgen 6.15, jenes, das «silentium maius» genannt wird. Täglich wird eine kurze Ansprache gehalten, am Sonntag zwei.

Die Heimat der Schüler. Der größere Teil kommt von Neu Britannien und den umliegenden Inseln, zumeist von der Qunatuna-Halbinsel, wo die Mission bereits 50 Jahre an der Arbeit ist. Alle sind reinblütige Eingeborene. Vier Knaben sind von den Nord Salomonen, ebenfalls reine Eingeborene. Sie gehören zum Stamm der Buka. Bischof Wade berichtete mir, daß die Eingeborenen von den Salomonen im allgemeinen sehr träge seien. Er konnte nicht verstehen, daß sie sich im Seminar glänzend machten bezüglich Studium, Betragen, Charakter und Arbeit. Ich glaube, weil sie von zu Hause fort sind und mit verschiedenen anderen Knaben aus andern Stämmen in Wettstreit treten können, treibt dieser Umstand sie an, ihr Bestes zu leisten. Die Knaben von Papua sind zum Teil Mischlinge. Zwei sind reine Papuaner, drei sind Mischlinge von Philippinos mit Eingeborenen und Malayen mit Eingeborenen.

---

[9] So wurden z. B. folgende Chöre aufgeführt: «Fire», «Life», «St. Mary's», «We build a new time».

[10] Tagesordnung: 5.00 Aufstehen und Frühturnen. 5.30 Morgengebet und kleine Ansprache (12 Min.). 5.50 hl. Messe (mitbeten mit dem Priester, manchmal englisch, manchmal lateinisch). 6.30 Ordnungsdienst in und außerhalb des Hauses. 7.00 Frühstück und Erholung. 7.45 Schulbeginn (5 Std.) bis 11.45. Nachher Freizeit zum Studium, Lesen, Schnitzen und Gartenarbeit. 1.00 Mittagessen und Erholung. 2.00 Gartenarbeit. 3.30 Baden. Nachher Besuch beim Allerheiligsten. 4.00 Schriftliche Übungen (Latein). 5.00 Studium. 5.30 Frei. Zweimal wöchentlich ½ Stunde Turnen. 6.00 Nachtessen. 7.00 Studium. 7.45 Erholung. 8.15 Nachtgebet. 8.30 Schlafengehen (Silentium maius bis zum andern Morgen nach der hl. Messe).

[11] Waschen und Bügeln der Kleider, Gartenarbeit, Lektüre.

Im Jahre 1942 betrug das Durchschnittsalter der Schüler 18 Jahre. Im neuen Seminar soll es auf 16 Jahre herabgesetzt werden. Die Unterschiede zwischen Stamm und Farbe besagen keine Unterschiede in den Talenten. Im Gegenteil glaube ich sagen zu können, daß der reine Eingeborene sicher ebenso fleißig ist, wenn nicht fleißiger als die Mischlinge. Daß der Eingeborene einen Verstand und ein Gedächtnis hat, gerade so gut wie ein weißes Kind, steht außer Zweifel. Es ist nur schade, daß nicht die ganze Eingeborenenbevölkerung durch eine eigentliche Primarschule gegangen ist. Die Art und Weise, wie die Schüler im Seminar eine Übung oder einen Aufsatz anpacken, hat schon manchen fremden Besucher angenehm überrascht [12]. Was aber hinter den Ergebnissen an verborgener Arbeit liegt, das sieht der Besucher freilich nicht. Der eingeborene Knabe kommt ins Seminar. Er hat den Wunsch, Priester zu werden. Er kann etwas Englisch von der Primar- und Katechismusschule her und spricht es mehr oder weniger fließend. Die Papuaner haben den Vorteil, daß sie durch die Primarschule hindurchgegangen sind, die bis von 3 oder 4 Jahren von den Schwestern vom Hl. Herzen geleitet wurde. Aber während des ersten halben Jahres studieren die Knaben von den Salomonen und von hier nur Englisch (Lesen, Schreiben, Rechtschreibung, Aufsatz). Nach einem halben Jahr sind sie soweit, daß sie einige Wörter und deren Sinn in einem Satze zu verstehen vermögen. Der Schwierigkeiten gibt es allerdings sehr viele. Alles muß den Schülern durch Bilder veranschaulicht werden, die aus dem Leben der Eingeborenen genommen sind. Das wurde auch der Weg, um diesen Seminaristen Englisch und besonders Latein beizubringen [13].

Der Verstand der Eingeborenen ist ebensogut wie der Verstand der Europäer. Er muß nur geübt werden. Das Gedächtnis ist im Durchschnitt sogar besser als das des gewöhnlichen Europäers. Dann haben die Eingeborenen eine sehr rege Phantasie. Das muß man vor Augen haben bei ihren Träumen, die für sie Wirklichkeit sind. Jene, die da sagen, der Eingeborene hätte zu wenig Willenskraft, werden ihm nie nahe kommen, und es wird ihnen nie gelingen, den Eingeborenen richtig zu verstehen. Wenn irgendwelcher Zweifel angebracht ist, dann der: Haben die eingeborenen Seminaristen und Priester Charakter und Willenskraft genug, um in den Studien durchzuhalten und ihrer Berufung treu zu bleiben? Erinnern wir uns daran, welche Schulung wir erhalten haben; 7 oder 8 Jahre Primarschule, 6 oder 7 Jahre Gymnasium, 1 Jahr Noviziat, 6 Jahre Universität. Gebt das gleiche den Eingeborenen und die Erfahrung wird zeigen, was im Eingeborenen ist. Vorläufig kann ich sagen: Meine Eingborenen haben das Studium noch nicht satt. Im Jahre 1939 wurde ich ans Seminar berufen. Alte Missionare sagten mir: In drei Jahren werden alle Knaben genug haben und heimgehen wollen. Und so sprachen viele. Aber was ist geschehen? Im Jahre 1942 hatte das Seminar 23 Schüler. 5 Knaben hatte ich heimgeschickt. Diese 23 Knaben taten alles für die Missionare. Sie wurden mit den Missionaren interniert, ertrugen Hunger, Verdächtigung von Seiten der Japaner, Bombardierung. Als die Bombardierungen am schlimmsten waren, als 6 Torpedobomben 40 Meter vom Eingang zum Unterstand entfernt explodierten, zwei davon einen Eingang zum Unterstand zertrümmerten und 18 Meter des Unterstandes zum Einsturz brachten,

[12] Der Krieg brachte viele Offiziere und Soldaten mit der Mission und ihrer Arbeit in Berührung. Diese sagten immer wieder: diese eingeborenen Seminaristen sprechen und schreiben besser Englisch als viele von uns, die 8 Jahre Primarschule hinter sich haben und unter besseren Bedingungen aufgewachsen sind.

[13] Cf. meine beiden Abhandlungen «View on the instruction conferred to natives» und «The general character of the native under the special view of intellect, will and imaginative power».

sagte ich zu den Schülern, sie sollten sich in den Busch in Sicherheit bringen. «Nein, Pater, wir bleiben bei Dir, und wenn wir sterben, sterben wir mit Dir», war die Antwort. Von diesen 23 Schülern möchten 19 schon lange wieder zurückkommen. In Briefen von Seminaristen, die von der Regierung repatriiert wurden, hieß es immer wieder: «Pater, wann beginnen wir wieder?». Zur Zeit studieren diese Knaben in ihrer eigenen Mission, bis das Seminar in Vunapope im Jahre 1947 wieder eröffnet wird; ihre Worte aber zeigen, welchen Geist sie im Seminar erhalten, und wie sie die Prüfung ihrer Berufung während des Krieges bestanden haben. Briefe, welche in den vergangenen Jahren aus den entsprechenden Missionen im Seminar einliefen, zeigen auch, welchen Fortschritt die Bischöfe bei den Seminaristen vorgefunden haben. Die Bischöfe hätten das nie für möglich gehalten. Sie sind außerordentlich überrascht [14].

Die Zukunft des Seminars ist verheißungsvoll. Gegenwärtig setzen die hiesigen Seminaristen mit eifrigen Patres auf ihren Missionsstationen die Studien fort, und sobald alle Stationen wieder in Stand sind, wird das Seminar wieder eröffnet. Sehr wahrscheinlich im Januar 1947. Soweit über die Vergangenheit. Nun noch einige Reformvorschläge für das zukünftige Seminar. An Hand von Beobachtungen, Notizen und Gesprächen mit den Seminaristen im Verlaufe der verflossenen Jahre machte ich einige Reformvorschläge für das neue Seminar.

1. Die Errichtung eines Progymnasiums, zusammengeschlossen mit dem Kleinen Seminar (Dauer wenigstens drei Jahre. Sprache: Englisch). Einfache und gründliche Ausbildung, noch bessere Charakterschulung. Hauptfächer: Religion und Englisch. Andere Fächer: soweit sie notwendig sind zum Beginn des Studiums im Kleinen Seminar.
2. Verlegung des Seminars aus Vunapope hinaus an einen stilleren, abgeschlossenen Ort.
3. Ein genügender Stab von Professoren:
   a) Damit der Unterricht nicht zu eintönig und allgemein bleibt, sondern sorgfältig vorbereitet und der Mentalität der Eingeborenen angepaßt werden kann (Eingeborenenpsychologie).
   b) Zum besseren Verständnis und zur besseren Beurteilung der Schüler.
   c) Zum gegenseitigen Austausch von Gedanken und Erfahrungen.

---

[14] Bischof Wade schreibt: «I cannot thank you for what you have done for these boys: they have mad a wonderful progress and have a splendid spirit». — Bischof Vesters: «I am so glad - indeed more than I can express - to know that the seminary has been kept in existence during those dreadful years (4 years interned) and that the seminarians have given such satisfaction and shon themselves worthy of their sublime vocation». Erzbischof Boismenu: «I was much pleased to see how the dear boys proved their fidelity and devotedness to all of you P.O.W. and also behaved as real brave little catholics. Indeed a great credit to them and their fathers.» Rev. Fr. Sorin (Vic. deleg. Papuae): «May I thank you for all what you have done for the boys. Today they have told me of your entire devotedness and zeal, and it has made me feel the mor the debt we have contracted towards your mission and you good self.»

d) Zur Erweiterung der Gedankenwelt unter Professoren und Studenten.
e) Zu einer besseren Planung und Verteilung der Arbeit bezüglich der Gesundheit der Professoren und einer besseren Vorbereitung auf die Schulstunden.

4. Mehr Stunden für Religion und noch viel mehr Englisch und Latein [15].
5. Eine gute Verteilung der Fächer entsprechend ihrer Wichtigkeit und den Müdigkeitserscheinungen bei den Studenten zu gewissen Tageszeiten.
6. Die Art und Weise des Unterrichtes muß sein:
   a) Einfach in der Form.
   b) Langsam im Vorangehen in den einzelnen Fächern.
   c) Öftere Wiederholung (5- bis 10malige mündliche oder schriftliche Wiederholung des Stoffes).
   d) Nicht so sehr nur System im Vortrag, sondern Zusammenarbeit zwischen Lehrern und Schülern. Z. B. 15 Minuten Darlegung des Stoffes, dann 25 Minuten gemeinsame Verarbeitung.
7. Jede Woche drei Stunden Freizeit, um irgendein Thema in der einheimischen Sprache auszuarbeiten. Jeden Monat sendet der Seminardirektor 4 behandelte Fragen an den Pfarrer des Studenten, der die Arbeiten kritisiert und daraus lernt. Das weckt im Missionar Interesse, nach neuen Kandidaten zu suchen, und der Knabe bleibt mit der Heimat verbunden und macht Fortschritte in der eigenen Sprache.
8. Einfache Handbücher mit klarem Aufbau. Erklärungen und Ergänzungen gibt der Professor in Rücksicht auf das Milieu der Studenten. Im Eingeborenen bleibt nur das Große und Wichtige haften. Darum muß ihnen nicht viel, dafür aber ein guter und solider Stoff geboten werden.
9. Gemeinschafts- und Familiengeistpflege wie zuvor, in der Freizeit aber mehr Plaudereien über Sitten der verschiedenen Stämme, Missionen und andere Probleme.
10. Rechenschaft über jedes Buch, das gelesen wird, um sicher zu gehen, ob es richtig verstanden wurde.
11. Stärkere Betonung von Anstand und Höflichkeit. Und das ohne Nachsicht, auch wenn es etwas zu viel ist. Später wird man zu einem gesunden Mittelweg kommen.
12. Betonung der Demut in den Ansprachen und in der Praxis (Straf- und Erziehungsmethoden. Cfr. Noviziat).
13. Betonung der Bescheidenheit nicht nur in Ansprachen, sondern auch praktisch. Kleider, Wohnung, Komfort, nicht mehr als nötig.

---

[15] Z. B. pro Woche 4 Std. Katechismus, 3 Std. Bibl. Geschichte, 6 Std. Englisch, 10 Std. Latein, 2 Std. Arithmetik, 1 Std. Geschichte, 1 Std. Geographie, 2 Std. Naturkunde, 2 Std. Gesang, 2 Std. Musik, 2 Std. Turnen, 1 Std. Zeichnen und Malen, dazu die schriftlichen Übungen.

Miscellanea.

Am 2. September 1946 wurde zum ordentlichen Professor für Missionswissenschaft an der Universität Münster i/Westf. P. Dr. Thomas Ohm O.S.B. (St. Ottilien) ernannt. Wir freuen uns, daß der Lehrstuhl Schmidlins in P. Th. Ohm endlich eine wirklich entsprechende Besetzung erhält, nachdem sein direkter Vorgänger- der nun abgesetzte Professor Dr. Jos. Lortz, die Missionswissenschaft überhaupt nicht vertreten hatte, und hoffen zuversichtlich, daß diese Ernennung auch den Neubeginn missionswissenschaftlicher Arbeit im schwergeprüften Münster bedeutet. Msgr. Prof. Dr. Max Bierbaum wird als Ordinarius für Kirchenrecht auch weiterhin das Missionsrecht betreuen. Beckmann

*

Das «Institut für Missionswissenschaft» (Institut d'Etudes Missionnaires) an der Universität Fryburg setzte auch im vergangenen Jahr seine fruchtbare Arbeit fort. Nachdem die Abreise zahlreicher wartender Schweizer Missionare im Sommersemester große Lücken unter den Hörern hervorgerufen, zeigte sich im Wintersemester 1946/47 bereits ein starker Zustrom ausländischer Hörer (Amerikaner, Belgier, Holländer und Irländer), so daß die Hörerzahl wieder eine befriedigende Höhe aufwies. An missionswissenschaftlichen Vorlesungen und Übungen wurden gehalten: im SS 1946: P. de Menasce, Histoire des Missions depuis 1623 (zweistündig), Séminaire: Le Missionnaire devant les cultures africaines; Beckmann, Fragen der Taufvorbereitung (6 Stunden im Juni); im WS 1946/47 von P. de Menasce, Théologie missionnaire (zweistündig), Problèmes africains (1 Stunde), Séminaire, Le réveil des nationalités et les missions; L. Kilger, Das Katechumenat in seiner missionsgeschichtlichen Entwicklung (10 Std., November); H. Lüthi, Das Privilegium Paulinum, seine geschichtliche Entwicklung und seine Bedeutung, besonders für das Missionsrecht (1 Std.); P. Buu-Dong O.P., L'apostolat auprès des Bouddhistes (Nov.); an religionswissenschaftlich-ethnologischen: im SS 1946: P. de Menasce, Le judaïsme post-biblique (zweistündig), Les eschatologies orientales (1 Std.), Lecture cursive de «Le devenir de la religion» de A. N. Whitehead; W. Schmidt, Religionen der Urkultur: Die Religionen der afrikanischen Pygmäen (1 Std.), Anfänge der menschlichen Gesellschaft: Familie und Staat in den Primärkulturen (1 Std.), Kulturhistorische Untersuchungen zur Religion und Philosophie Japans (1 Std.), Einführung in die ethnologischen und linguistischen Probleme Südamerikas (1 Std.); Henninger, Soziologie Arabiens und Nordafrikas (1 Std.); im WS 1946/47: de Menasce, Introduction à l'histoire des religions (1 Std.), La notion de salut dans les religions orientales (1 Std.); W. Schmidt, Religionen der Primärkultur: Die Religionen der innerasiatischen Hirtenvölker (zweistündig), Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes (1 Std.); Henninger, Die Familie bei semitischen u. hamitischen Völkern (1 St.); an Sprachkursen im SS und WS von P. Guido Käppeli Kisuaheli,

von Irudayam, Langue tamoule, von Regamey, Eléments de tibétain (dazu im WS: Eléments de Hindi). Im SS gab dazu P. Heinrich Emmerich SVD eine «Einführung in die praktische Kartographie» (6 Std., Mai). Beckmann

*

Zum 25jährigen Professorenjubiläum bieten Freunde und Schüler dem Ordinarius für Kirchengeschichte an der kath. Universität Löwen, Prof. Dr. Albert de Meyer, eine würdige Gabe in einer zweibändigen, außerordentlich inhaltsreichen und vorzüglich ausgestatteten Festschrift (Miscellanea Historica in honorem Alberti de Meyer Universitatis Catholicae in oppido Lovaniensi iam anno XXV professoris. 1362 pp Louvain, Bibliothèque de l'Université 1946). Der Geisteshaltung des unermüdlichen Redaktors der Revue d'histoire ecclésiastique, die seit Jahren der Missionsgeschichte ihre volle Aufmerksamkeit schenkt, entspricht es, daß auch die Missionsgeschichte mit einigen Beiträgen vertreten ist, die wir hier wenigstens namhaft machen wollen, damit sie den Fachgenossen nicht unbekannt bleiben: F. O'Briain O.F.M., Irish Missionaries and Mediaeval Church Reform. I, 228-254; B. X. Coutinho, L'idée de croisade au Portugal au XV^e siècle. II, 737-747; J. Calbrecht C.I.C.M., Een document der XVI^e eeuw over de buitengewone rol der Philippijnen bij de bekeering van het Oosten. II, 969-984; M. Piette O.F.M., Fray Junipero Serra (1713-1784), fondateur des Missions Franciscaines de Haute Californie (1769-1784). Ses Écrits et son Journal. II, 1188-1197; P. Guilday, Les conciles de Baltimore (1791-1884). II, 1203-1216; J.-B. Code, The Contribution of Europe to Holiness in America. II, 1217-1236. — Mit diesem kurzen Hinweis möchten wir auch unserseits die aufrichtigsten Wünsche für eine weitere fruchtbare Tätigkeit des gefeierten Kirchenhistorikers verbinden. Beckmann

*

Twentieth 20 Century, An Australian Quarterly Review (143 a'Berkett Str. Melbourne C. 1. Vic.) heißt die neue kulturelle Zeitschrift der australischen Katholiken, deren erste Nummer im Sept. 1946 erschien. Sie enthält einen sachkundigen und gleichzeitig mutigen Artikel von Thomas F. Culhane über Missionare und Ethnologie (Missionaries and Anthropology 68—79), der wert ist, über die Grenzen des fünften Kontinentes hinaus bekannt zu werden. Mit Recht betont der Verfasser — neben der ausführlichen Würdigung der ethnologisch-linguistischen Forschungen der katholischen Missionare —, daß die weitgehende Nicht-Berücksichtigung der wissenschaftlichen Arbeiten unserer Missionare in unsern eigenen Büchern und Zeitschriften mitschuldig ist, wenn auf missionsfeindlicher Seite falsche und ungerechte Urteile über unsere Missionare gefällt werden. Möge «Das 20. Jahrhundert», dem wir von Herzen eine weltweite Verbreitung wünschen, auch weiterhin zu einem mächtigen Wortführer der Missionsinteressen in Australien selbst, in Neuseeland und in der benachbarten Südsee werden. Beckmann

Kreuzgekrönte Holzstäbe als Hoheitsabzeichen trugen um die Mitte des 18. Jahrhunderts in den Kongo-Missionen der italienischen Kapuziner jene Neger-Dolmetscher, die den jungen, der Landessprache noch nicht vollständig mächtigen Missionaren als Dolmetscher bei der Beichte der Schwarzen helfen mußten. Der einschlägige Bericht darüber sagt: «Tout spécialement, ces interprètes doivent connaître la gravité de l'obligation du secret sacramentel. Pour ces causes, avant de leur remettre la patente d'interprète pour les confessions, laquelle leur est envoyée par le Père Préfet des Missions, ils devront publiquement, à l'église, jurer sur le très Saint Êvangile de vivre toujours fidèles et obéissants au missionnaire et de ne manifester jamais aucune chose entendue en confession. Ces interprètes ont coutume de porter comme insigne un bâton en forme de croix. Et dans le pays ils sont considérés, par les princes eux-mêmes, comme des personnes attachées à l'église» (Pratique missionnaire des PP. Capucins Italiens dans les royaumes du Congo, Angola et contrées adjacentes. Collection de la Section scientifique de l'Aucam, Louvain 1931, no. 2, p. 91). Dieser «bâton en forme de croix» war ein langer, schön geschnitzter Holzstab, der oben von einer kleinen Kugel (Erdkugel?) und darüber von einem kleinen Kreuz (bezw. Kruzifix) gekrönt war. Bisher war nur ein Exemplar dieser Stäbe bekannt geworden, nämlich jenes, das sich im Museum der Jesuiten in Löwen befindet. Auf ihrer, im Auftrage des Tervüren-Museums in den Jahren 1938—1939 unternommenen Kongo-Expedition konnte Frau Maurits Bequaert in Afrika ein zweites Exemplar auffinden und genau nachzeichnen, jedoch nicht für das Museum erwerben. Dieser zweite Stab war damals und ist wohl noch jetzt im Besitz «van den dorpshoofdman van Malao (linkeroever van de Inkisi)». Gute Abbildungen der beiden seltenen Stäbe und weitere Einzelheiten finden sich in der Studie von Prof. Dr. Frans M. Olbrechts, «Bijdrage tot de kennis van de Chronologie der Afrikaansche plastiek». Inst. Roy. Col. Belge, Sect. des scienc. mor. et polit. Mémoires. Coll. in 8°. X/2. Bruxelles 1941. Seite 16—18 und Fig. 3—4 und Tafel 5; F. M. O(lbrechts)., Contribution to the study of the Chronology of African Plastic Art. Africa XIV (London 1943), 183—193. Georg Höltker

*

In den AAS 1946, 322f, befindet sich ein Dokument, das sich wie ein erratischer Block in diesem offiziellen Organ des Heiligen Stuhles ausnimmt und schon durch seine Einzigkeit einen Wandel andeutet, der sich im Laufe der Jahrzehnte vollzogen hat. Es handelt sich um die Ansprache des HeiligenVaters an die arabische Delegation von Palästina vom 3. August 1946 (Ad Delegatos Supremi Concilii Populi Arabici Palestinae). Pius XII. schätzt sich glücklich, Vertreter eines Volkes bei sich zu sehen, «dont Nous connaissons et apprécions le caractère généreux et l'attachement à certains principes, qui sont à la base de la Religion, et par là constituent une indispensable condition d'ordre social et de civilisation». Er begrüßt es sodann, daß die Delegation so verschiedener sozialer und völkischer Schichten, die gerade in

Palästina beheimatet sind, «où Jésus, Prince de la paix, annonça et apporta la paix aux hommes de tous les temps et de toutes les nations». Dieser Friede könne auch in Palästina nur verwirklicht werden «dans la verité et dans la justice», zwei Voraussetzungen, die auch im Heiligen Lande zur Geltung kommen müßten. Bei aller Betonung seiner neutralen und unparteiischen Haltung verurteilt der Heilige Vater sodann jede Anwendung von Gewalt und versichert der Delegation, daß Neutralität bei ihm aber nicht Gleichgültigkeit bedeute, sondern daß er alle Mittel anwenden werde, die in seiner Macht stünden, um in Palästina diesen Frieden «in Wahrheit und Gerechtigkeit» herbeiführen zu helfen. — Mehr als die wohl abgewogenen, aber von Herzen kommenden Worte des Papstes, zeigt die Tatsache dieser Gesandtschaft und ihr Empfang im Vatikan, daß eine gemeinsame Basis gegenseitigen Verständnisses und gegenseitiger Hochachtung zwischen der Welt des Islams und der Kirche gefunden werden kann. Darüber hinaus ist diese Tatsache aber auch als Erfolg missionarischer Kleinarbeit zu werten, die in Palästina und in andern Ländern des Islam von Vertretern der Kirche seit Jahrhunderten geleistet wurde; denn das moralische Ansehen des Papsttums, das in dieser denkwürdigen Audienz vom 3. August 1946 einen so auffallenden Ausdruck fand, geht in diesen Ländern eben zurück auf die dort vielfach im Verborgenen wirkenden Missionare.

Beckmann

*

Vom 14.—16. November 1946 fand in Rom ein Internationaler Missions-Presse-Kongreß statt, an dem Redaktoren und Mitarbeiter von über hundert Missionszeitschriften teilnahmen. Organisiert wurde der Kongreß vom internationalen Sekretariat der Unio Cleri Pro Missionibus. Am ersten Tag sprach P. Ambruzzi S. J. über Aufgabe und Zweck der Missionspresse (Ideale Missionario e coscienza missionaria nella stampa missionaria), und P. Perbal O.M.I., Prof. für Missionswissenschaft an der Propaganda, gab einen Überblick über die heutige Missionsliteratur, deren Vorzüge und Mängel. Am zweiten Tag sprachen Mons. Unzalu über die Agenzia Fides und andere Quellen für die Missionspresse, und Mons. Signora über die Päpstlichen Missionswerke und deren Organe. Abschließend sprach am dritten Tag P. Pellegrino S. J. über die technische Gestaltung der Missionspresse. Alle Kongreßteilnehmer wurden dann von Papst Pius XII. in Audienz empfangen. Auf dem Kongreß wurde viel wertvolle Arbeit geleistet und vor allem wurden gute Anregungen gegeben für die zeitgemäße Ausgestaltung der Missionspresse. Immer wieder wurde die große Bedeutung einer gut geführten Missionszeitschrift betont und mehr Objektivität in Wort und Bild und Vermeidung jedes sentimentalen Romantismus gefordert. Schließlich wurde ein internationaler Ausschuß gegründet zur Förderung und Überwachung der Missionspresse in den einzelnen Ländern.

J. Specker SMB

Aus belgischen und holländischen Missionszeitschriften.

Von Prof. Dr. Joh. Beckmann, S.M.B.

Erstaunlich schnell und in der bekannten vornehmen Ausstattung der Vorkriegszeit hat das Bulletin des Missions von St. André (Bruges) nach 5jährigem Schweigen wieder seinen Weg in die Weltöffentlichkeit angetreten. Die Zeitschrift will - als allgemeine Missionszeitschrift ihrem ursprünglichen Programm treu - durch philosophisch-theologische Vertiefung der Missionsfragen und durch möglichst gründliche Information über die gegenwärtigen Missionsprobleme der aktiven Missionsarbeit helfend zur Seite stehen [1]. In der Erfüllung dieses Programms hat sie, nach den nun vorliegenden neuen Heften zu schließen, gegenüber manchen Vorkriegsheften beachtenswerte Fortschritte aufzuweisen, weil die eigentlichen Missionsfragen bewußt ins Zentrum und alles andere, so interessant, ja auch notwendig und lehrreich es auch sein mag, an die Peripherie gerückt wird [2]. Den Geist der Zeitschrift dürften, wenn auch nicht theoretisch-programmatisch, so doch eindeutig und konkret am besten zwei Gedenkartikel beleuchten, der von Dom Lou Tseng-tsiang (jetzt Titularabt) über den 1940 ermordeten P. Vinzenz Lebbe [3] und der von Dom A. Gillès de Pélichy über den 1945 verstorbenen P. Aupiais von der Lyoner Missionsgesellschaft [4], während der erste Nachkriegsartikel vom Sekretär der Propaganda, Msgr. Celso Constantini, gleichsam als Unterbau, das Missionsprogramm des jetzt regierenden Heiligen Vaters umschreibt [5]. Der echt missionarischen Haltung der beiden genannten Verstorbenen entsprechend, setzt sich das BM ein für eine wirklich katholische, aber arteigene Kirche auf dem Missionsfeld. So öffnet es z. B. einem anonymen Mitarbeiter (wohl einem Annamiten) ihre Spalten, der ruhig und sachlich, aber mit viel Berechtigung vom missionarischen Standpunkt aus für die Selbständigkeit Hinterindiens eintritt [6]. P. Aupiais selbst weist in einem nachgelassenen Artikel die gesunden Elemente afrikanischer Kultur auf, die als Grundsteine für den Aufbau der afrikanischen Kirche dienen können [7]. Sowohl unter der Rubrik «Notes et Documents» [8] wie unter der «Chronique» finden sich regelmäßig anregende und wertvolle Mitteilungen. Speziell sei hier auf die gründlichen Arbeiten von Dom de Witte über den missionarischen Umschwung in Portugal [9] und von Dom Gillès de Pélichy über die schmerzlichen Erfahrungen und die Entwicklung der Kirche in Belgisch-Kongo während und nach dem Kriege hingewiesen [10]. An missionshistorischen Beiträgen

---

1 1940/45, 73 f.

2 Es scheint, daß mit der von den französischen Jesuiten neu herausgegebenen Zweimonatsschrift «Rhythmes du Monde» (Lyon-Paris) ein Übereinkommen getroffen wurde, wonach diese neue Zeitschrift nunmehr die allgemeinen, aber nicht direkt missionarischen Fragen (aus Geschichte, Kultur, Kunst und Literatur der verschiedenen Völker) behandeln wird, was in den bisher vorliegenden drei Heften in äußerst geschickter Weise und in einer hochstehenden künstlerischen und literarischen Form geschieht, wobei vom missionarischen Arbeitsfeld speziell Fragen des Laienapostolates in Heimat und Übersee gewertet werden.

3 Hommage au Révérend Père Vincent Lebbe. 1940/45, 89—98.

4 Le «Père Aupiais» apôtre, ami et apologiste des Noirs. 1946, 74—90.

5 Les directives missionnaires de Pie XII. 1940/45, 75—88.

6 Le chrétien annamite et l'indépendance du Viêt-Nam. 1946, 12—22.

7 Pierres d'attente pour une chrétienté africaine. 1946, 91—103. Ergänzt werden diese Gesichtspunkte durch die nicht direkt missionarischen Beiträge über Felix Eboué, den schwarzen Generalgouverneur von Brazzaville (1940/45, 171—191) und vom Missionsarzt Dr. Ajoulat über die Verständigung zwischen Schwarz und Weiß (1946, 104—113).

8 Unter dem Titel: «L'activité missionnaire de la Suisse pendant la guerre» findet sich eine anerkennende Würdigung des «Institutes für Missionswissenschaft» in Fryburg und unserer NZM.

9 L'Action missionnaire du Portugal. 1940/45, 121—138.

weist das BM nur wenige auf, so eine Arbeit von P. André Duval O. P. über Franz von Vitoria [11] und von Dom de Witte über die «chinesische Madonna» [12]. — Von den früher üblichen Beilagen, besonders des Werkes «Contemplation et Apostolat», liegt leider noch keine Nummer vor.

Kraftvoll haben noch vor Ende der Feindseligkeiten die beiden Organe der belgischen Priestermissionsvereinigung, das Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé und Kerk en Missie ihre Wegleitungen für das heimatliche Missionswesen wieder aufgenommen. Das erste Heft beider Zeitschriften überbrückt die vier ausgefallenen Jahrgänge durch Mitteilung der wichtigsten Ereignisse, Dokumente etc. des heimatlichen Missionswerkes. Dann folgen in beiden Ausgaben ungefähr gleich oder ähnlich ausführliche Listen des belgischen Missionspersonals (der verstorbenen, ausreisenden und heimkehrenden Missionare), regelmäßige Statistiken und Berichte aus Belgisch-Kongo und andern belgischen Missionen, kleinere Beiträge und Besprechungen. An selbständigen Arbeiten bietet das BMC eine Untersuchung über den römisch-portugiesischen Missionsvertrag von 1940 des bekannten Statistikers Alfred Corman [13], während das flämische Organ bereits eine Reihe Originalberichte aus den Missionen, meist von Flamen, vorlegen kann [14]. Wir hoffen aber, daß es beiden Zeitschriften bald wieder vergönnt sein wird, im Umfang der Vorkriegszeit zu erscheinen, um dann auch mehr als in den vorliegenden Übergangsheften, die naturgemäß zunächst das heimatliche Missionswesen und die belgischen Missionen berücksichtigen mußten, wissenschaftliche Beiträge allgemeiner Natur aus Geschichte und Gegenwart aufzunehmen.

Grands Lacs (Namur) verloren bereits während des Druckes der ersten Nachkriegsnummer (Okt. 1945) ihren unermüdlichen Redaktor P. Léon Leloir von den Weißen Vätern, der aus dem Konzentrationslager zurückgekehrt, wieder die Neugründung der Zeitschrift in die Wege leitete. Sein letzter Beitrag in diesem Heft über P. Pierre Charles S. J. (p. 25—27), der ihm im Geiste und auch dem wallonischen Temperament nach so nahe stand, dürfte mit einigen Akzentverschiebungen auch auf ihn selbst angewandt werden. Er starb durch Autounfall am 29. Sept. 1945. Unter der neuen Leitung von P. Léon Diez von den Weißen Vätern hat die Zeitschrift nichts an ihrem Vorkriegswerte eingebüßt. Bachtenswert sind in dem vollendeten Jahrgang 1945/46 die beiden Sonderhefte, das eine über das Vikariat Baudouinville der Weißen Väter (96 pp) mit einem geschichtlich wertvollen Beitrag des Nestors der Kongo-Bischöfe, Msgr. Victor Roelens: Les rayons et les ombres de l'apostolat au Haut-Congo (p. 22—40) und ein weiteres über das Vikariat Dahomey der Missionare von Lyon (160 pp), das speziell durch die verschiedenen Beiträge von P. Réné Guilcher (Lyon) künftigen Geschichtsschreibern genaue Daten, Namen etc. vermittelt. Die übrigen Hefte bringen in wechselnder Reihenfolge: «Histoires et recits, études et œuvres, interviews et reportage etc.», welche die Missionen Afrikas, besonders jene der Weißen Väter ohne wissenschaftliche Ansprüche, aber meist in durchaus objektiver Weise einem weiteren Leserkreis bekannt zu machen suchen [15].

---

10 Crise de la chrétienté du Congo. 1946, 118—136.

11 François de Vitoria et les missions d'Amérique. 1946, 1—11.

12 Polémiques autour de la «Vierge chinoise». 1946, 23—29.

13 L'Accord Missionnaire Portugais. 1946, 36—46, 72—80, 116—24 (mit flämischer Zusammenfassung in Kerk en Missie, 1946, 37—47). Gerade diese sonst gründliche Arbeit zeigt die Schwierigkeit, unter der heute noch überall die Wissenschaft leidet, nämlich den Mangel an ausländischen Quellen. So stand dem Verfasser die Zeitschrift «Portugal em Africa» mit den heute wohl zuverlässigsten Berichten über Portugal nicht zur Verfügung. Auch die Artikel von Prof. Dr. Max Bierbaum in MR und andere bereits erschienenen Kommentare blieben unberücksichtigt.

14 So von P. Geerts S. M. über Makogai (1945, 40—47), über den Kommunismus und die Zukunft der Kirche in China von einem Scheutvelder Missionar (1945, 66—72), über die Missionen der Scheutvelder in China von P. G. Leyssens (1946, 71—77), über die indische Mission und die Selbständigkeit Indiens vom Kapuzinermissionar P. Salesius (1946, 77—82), über die Kriegsjahre auf den Salomonen von P. A. Rœlop S. M. (1946, 112—119).

15 Zwei Wünsche seien hier für kommende Jahrgänge geäußert: 1. eine durchgehende Paginierung aller Hefte, auch der Sonderhefte (die daneben ihre eigene Paginierung haben könnten) und 2. ein wenigstens die wichtigsten Beiträge erfassendes Inhaltsverzeichnis für den ganzen Jahrgang.

In Holland begann der Ordinarius für Missionswissenschaft an der kath. Universität Nijmegen, Msgr. Prof. Dr. Alph. Mulders im Verein mit der holländischen Unio Cleri trotz aller Hindernisse und Schwierigkeiten die neue Reihe von Het Missiewerk [16]. Sie unterscheidet sich bereits dadurch vorteilhaft von den früheren Jahrgängen, daß grundsätzlich alle Fragen der Propaganda etc. ausgeschieden wurden und einer eigenen Dreimonatsschrift Missieactie vorbehalten bleiben [17]. Deshalb bieten die nun bereits vorliegenden Hefte des neuen Jahrganges (1946) durchwegs wissenschaftlich hochstehende Beiträge, so von unsern Scheutvelder Mitarbeitern P. Nauwelaert, der den Missionsbegriff besonders an Hand der neuesten römischen Missionserlasse und -dokumente nach der theologischen Seite hin vertieft [18] und von P. van den Eerenbeemt über den in Missionskreisen noch wenig bekannten holländischen Missionstheoretiker und Apostolischen Vikar von Nord-Holland Philipp Rovenius (1575—1651) und seinen Tractatus de missionibus (Löwen) 1624) [19]. P. B. Vroklage S.V.D. untersucht durch religionsgeschichtliche Vergleiche den Begriff der Universalität nach seinen verschiedenen Gesichtspunkten, um darauf gestützt den christlichen Begriff der Universalität klarer und schärfer herauszustellen [20]. Professor Dr. Wils beleuchtet auf neue Art und an Hand der neuesten linguistischen Forschungen die Stellung der katholischen Missionare in der Linguistik [21]. Der Lyoner Missionar P. van den Weyden behandelt in seiner römischen kanonistischen Dissertation die Frage des Ehekonsenses bei den Völkern der Goldküste und zeigt mit dieser Arbeit, daß der Missionar bei dieser wichtigen Frage nicht an der Oberfläche haften bleiben darf, sondern durch gründliches Studium zuerst den Sachverhalt abklären muß [22]. Über den Anteil der holländischen Jesuiten, speziell in der Gründungsperiode der Zambesimission (Rhodesien) berichtet P. F. van Hoeck S. J. [23], während P. Kleyntjens S. J. ein Dokument aus dem Propagandaarchiv von 1806 veröffentlicht, in dem die beiden holländischen Weltpriester Nelissen und Prinsen von ihrer Wirksamkeit in Kapstadt und von ihrer Vertreibung von dort melden [24]. Über Zauber und Zauberei, vorab in Ostafrika schreibt der Spiritaner P. de Rooy [25], und P. van Rooyen M.S.C. über Brasilien [26]. Miscellanea, Chronik und Buchbesprechungen bieten in jedem Heft für den Leser wertvolle Hinweise.

Neben dem missionswissenschaftlichen Organ verdienen auch die hochstehenden Katholischen Missionen von Teteringen [27] Erwähnung, die ebenfalls seit 1946 wieder erscheinen und bereits eine Reihe ausgezeichnet informierender Beiträge, speziell über die Steyler Missionen, bringen konnten.

---

16 Als Abschluß der ersten Reihe erschien noch 1945 ein Registerheft (vgl. NZM 1946, 135). Als Mitherausgeber der neuen Reihe zeichnen: Dr. Gregorius OFMCap, Ed. Loffeld CSSp, J. van Rooyen MSC, Jac. Sleyffers SJ, Dr. B. Vroklage SVD, Dr. J. Wils.

17 Unter Leitung des Nationaldirektors des Priestermissionsbundes, Msgr. Th. M. P. Bekkers und des Sekretärs C. van Dijck.

18 Over het theologisch begrip «missie» 8—20, ergänzt für die mehr praktische Seite über die Motive und Mittel unserer Missionshilfe nach den päpstlichen Anweisungen p. 140—143.

19 Philippus Rovenius over missieroeping en missionarisopleiding. 79—86.

20 Het Universeele in den Godsdienst, tevens ideëlle grondslag voor missioneering. 109—128; das Kath. Missionsjahrbuch der Schweiz 1940/41 behandelte das gleiche Thema, war aber wohl dem Verfasser nicht zugänglich.

21 De missionaris en de taalwetenschap. 32—45 (mit anerkennender Wertung des Beitrages von Dr. G. Höltker SVD in der NZM 1945, 44—63).

22 Gemeenschapsin in de Goudkust en vrijheid van huwelijkstoestemming van de inlandsche vrouw. 20—32, 65—78 (der erste Teil der Arbeit erschien auch im letzten Kriegsheft 1943, 10—20).

23 128—140.

24 144/45.

25 Tooverij en Toovenaars 86—97 (eine Begriffsbestimmung, jedoch ohne die dadurch entstehenden Missionsproblem wirksam zu beleuchten).

26 Brazilie 45—58, 97—103 (allgemein gehalten, ohne weder das heimatliche Missionswesen noch die Missionstätigkeit unter den Indianern systematisch zu würdigen, auch mit nur spärlichen Quellenhinweisen).

27 De Katholieke Missien (Teteringen) zum Teil monatlich, zum Teil zweimonatlich, aber noch nicht im ursprünglichen Umfang.

Allo, E. B. O.P.: **Paulus,** der Apostel Jesu Christi. Berechtigte Übertragung aus dem Französischen von Ernst Kamnitzer. 194 Seiten. Paulus-Verlag, Freiburg i. d. Schweiz, 1946.

P. Allo hat ein reiches und arbeitsames Leben dem Studium des hl. Paulus gewidmet, dessen reife Frucht die beiden als Standardwerk anerkannten Kommentare zum ersten und zweiten Korintherbrief sind. Er hoffte, seine Arbeit durch ein umfassendes, wissenschaftliches Werk über den Völkerapostel zu krönen. Leider war ihm das nicht mehr vergönnt. Doch hat er im Jahre 1942 eine kurze, geniale Skizze vom Bild des hl. Paulus entworfen (Paul, Apôtre de Jésus-Christ, Paris 1943, Editions du Cerf), die nun in deutscher Übersetzung vorliegt. — Es handelt sich nicht um eine eigentliche Biographie, sondern im Rahmen eines kurzen Lebensabrisses werden die wichtigsten Punkte der Paulus-Forschung herausgestellt. Zunächst wird seine Persönlichkeit geschildert, seine übermenschliche Kraft, seine Führernatur, die alle Widerstände hätte brechen können. Diese Seite seines Wesens ist ja allbekannt, leider oft eben nur diese. Darum wird noch mehr hervorgehoben, wie diese Naturkraft durch die größere Macht der Liebe beherrscht wird, wie Paulus warmherzig und zartfühlend, zu tiefst demütig ist. Nichts liegt ihm so fern wie falsche Erhabenheit, aufgeblasenes theatralisches Heldentum. «Vielmehr bleibt er immer Mensch und das umsomehr, als er göttlich ist.» — Das innerste Wesen seiner Frömmigkeit ist Christusverbundenheit, der Kerngedanke seiner Unterweisung: «Christus in euch». — Seine Stellung zu den Altaposteln und der Urgemeinde wird dadurch bestimmt, daß er sich restlos in der Überlieferung verankert weiß und es auch ist. Wirklich herzerfreuend ist, wie der scharfsinnige Gelehrte in souveräner Beherrschung des Stoffes die neuere rationalistische Auffassung der religionsgeschichtlichen Methode als ungeschichtlich und unwissenschaftlich erweist. — Vom Standpunkt des Missionstheoretikers wie des Missionars verdienen besonderes Interesse die Darlegungen über den Weg des Menschen zum christlichen Glauben (Kap. 1) und über die weitherzige Einstellung des Apostels zur Heidenwelt (Kap. 6). — Die Übersetzung läßt oft die Diktion der Ursprache mitklingen, was wohl so sein muß, wenn der Gedanke des Verfassers unverfälscht wiedergegeben sein will. Vorzüglich ist die Übersetzung der Schrifttexte, z. B. 1 Kor 13. Etwas auffällig ist die französische Art der Kapitelbezeichnung durch römische Ziffern und der Umschrift griechischer Texte (z. B. arkhegos, S. 107), die überdies nicht konsequent durchgeführt ist (z. B. S. 133 cosmou neben kairos). Bei «Metallarbeitern» denken wir unserm Sprachgebrauch gemäß kaum an Silberschmiede (S. 81). S. 82 muß es wohl heißen «abgeurteilt» anstatt «verurteilt». Leider war das Original zur Nachprüfung in nützlicher Frist nicht erreichbar. — Diese Kleinigkeiten vermögen nicht, die Freude der deutschen Leser an diesem herrlichen Abschiedsgeschenk P. Allos zu mindern. Wie sich der große Meister - nach einem Wort von P. Braun in der Einleitung zum Buch - in der Größe der Tradition «so unendlich wohl» und sicher fühlte, so wird dies kleine Werk im Leser die gleichen Gefühle hervorrufen oder bestärken.

F. Lachenmeier

Schärer, Hans: **Die missionarische Verkündigung auf dem Missionsfeld.** Basler Missionsstudien. Neue Folge Nr. 18. Basel 1946. 99 Seiten.

In zwei wertvollen, vorbereitenden Kapiteln (6—16) deckt der Verfasser die Wurzeln des Mißtrauens der Heiden gegen den Missionar auf und zeichnet die sich daraus ergebende Haltung und Einstellung des Glaubensboten ab, wobei er auch die Eingeborenen zum Worte kommen läßt: «Der Europäer soll einmal aufhören, bei uns wie die fleischgewordene Norm herumzulaufen ...» (12). — Hernach werden wir in eine Hütte der Dajak auf Borneo geführt, unter denen Missionar Schärer 1932—39 wirkte und heute wieder tätig ist, nachdem er in der Zwischenzeit an der Universität von Leiden in der Ethnologie doktoriert hat. Da entwickeln sich nun interessante Religionsgespräche über Gott, Schöpfung, Sündenfall, Bund Gottes, Erlösung (21—53). Zu jedem Punkt erzählen uns jene primitiven Inselbewohner ihre Glaubensauffassungen und so baut sich ein wunderbar geschlossenes, alles Tun und Treiben beherrschendes Religionssystem auf. (Noch näher ausgeführt in Schärers Dissertation: «Die Gottesidee

der Ngadju Dajak in Süd-Borneo»). Mit Takt, aber doch ganz eindeutig belehrt sie nun der Missionar, wie das alles bloß Menschenwerk sei, wie ihre Gottheit nur eine Projezierung des vergöttlichten Menschen in die Oberwelt sei usw., und wie das alles vor dem neuen Gott zusammenfallen müsse. Die Beurteilung der dajakschen Religion mit ihrer zweigeschlechtlichen Doppelgottheit bleibt ja eine Frage für sich, aber die allgemeine Behauptung, daß Uroffenbarung und Urmonotheismus schöne religionsphilosophische Träume seien (26), hebt doch das Gegengewicht der Bände von Schmidt's «Ursprung der Gottesidee» noch nicht auf. — Nach diesem, man könnte sagen, praktischen, folgt nun der theoretische Teil, die Besinnung auf das Problem der Verkündigung (53—79). Hier wird der katholische Missionar sehr viele Vorbehalte machen: die Leugnung der Tatsächlichkeit und sogar der Möglichkeit jeder richtigen Gotteserkenntnis des Menschen aus sich (62, 26—28, 43. Auf diesem theologischen Fundament sind natürlich alle ethnologischen Angaben über die Religion der Naturvölker a priori beurteilt!); die Lehre, daß der Mensch bei der Rechtfertigung nicht einmal mitzuwirken vermöge (56) und daß die Verkündigung des Missionars einfach im Glaubensgehorsam geschehe, aber keine verdienstliche Tat sei (67, 71); die Forderung, daß vor lauter Heilsbotschaft die Gesetzespredigt verstummen müsse (61, 98); die Verdächtigung, daß bei uns Katholiken die Heiligenlegende das Wort Gottes «ersetze» und daß in dieser Selbsterhöhung des Menschen, nämlich in der Heiligenverehrung, das Wesen des Heidentums begründet sei (70 f.): das alles und noch mehr sind Punkte, über die wir hier nicht disputieren, die wir nur konstatieren wollen (vgl. Schärers Schrift: «Die Begründung der Mission in der katholischen und evangelischen Missionswissenschaft» und die Auseinandersetzung damit in NZM I (1945), 88—94). Der letzte Teil über die christliche Gemeinde (80—99) bringt u. a. herrliche Beispiele von der menschenbezwingenden Kraft des Gotteswortes. — Aufs Ganze gesehen, ist diese Schrift doch recht anregend. Dem Afrikamissionar steht noch spezieller für seinen Bereich eine ähnliche Abhandlung zur Verfügung, die zugleich den Vorteil hat, daß die obigen Aussetzungen für sie nicht gelten: Pastor Dr. K. Wohlrab, Die christliche Missionspredigt unter den Schambala, Tübingen 1929.

P. Walbert Bühlmann, OFMCap.

Paventi, Xav. M.: **De iuramento ac de titulo missionis.** Bibliothecae missionalis, vol. 3., 120 pp. Officium libri catholici, Romae 1946.

Der Missionseid, der schon vor der Errichtung der Propaganda-Kongregation in den römischen Kollegien für die nordischen Länder üblich war, hatte den Zweck, die Alumnen wirklich dem Missionsdienst zuzuführen, die in den Kollegien auf Kosten des Heiligen Stuhles ausgebildet worden waren. Es sollte vermieden werden, daß sie sich etwa dem Studium des Rechtes oder der Medizin zuwandten, daß sie in einen Orden eintraten oder nicht sofort nach den Weihen in ihr Heimatland, das eben ihr Missionsfeld sein sollte, zurückkehrten. Deshalb mußte in Kollegien, die von Rom keine Unterstützung erhielten, der Eid nicht geleistet werden; auch waren zuweilen Adelige von der Eidesleistung entbunden. Die Propaganda hat diesen Missionseid planmäßig ausgebaut und umschrieben. Er sollte nach dem vollendeten 14. Lebensjahr abgelegt werden - nach heutigen Begriffen reichlich früh. Der Artikel, der den Eintritt in den Ordensstand ohne Erlaubnis der Kongregation ausschloß, blieb bis 1918 bestehen; nur wurden im Laufe der Jahre für das Griechische Kolleg der Basilianer Orden, für das Maronitische Kolleg jener des hl. Antonius gestattet. Im engsten Zusamemnhang mit dem Missionseid stand der titulus missionis als Weihetitel. Nur solche Alumnen, die den Missionseid abgelegt hatten, durften ohne Dimissorial-Zeugnisse auf den Titel ihrer künftigen Mission geweiht werden. Nach dem neuen CJC jedoch werden die Alumnen jener Weltpriestermissions-Institute, die den Missionseid leisten, - dazu gehört das italienische päpstl. Missionsseminar, das Seminar der Bethlehem-Missionare von Immensee etc. - auf den titulus mensae communis geweiht. Im Missionseid selbst verlautet nichts mehr von dem Ausschluß des Ordensstandes, ja die juridische Wirkung des Eides ist nunmehr derjenigen der klösterlichen Profeß in wichtigen Punkten gleichgestellt. Der Verfasser, der die Entwicklung von Missionseid und Missionstitel von ihren Ursprüngen an gründlich untersucht und durch reiches Material aus dem Propagandaarchiv belegt, übt eine berechtigte Kritik an der neuesten Entwicklung, die eine gewisse Rechtsunsicherheit schafft, die Grenzen zwischen Weltpriestermission und Ordensmission verwischt und die ursprünglich so klar ausgerichteten Ziele des Missionseides zu ungunsten der Mission verdunkelt. Die fleißige und mutige Arbeit ist sehr beachtenswert. L. Kilger

Mulders, Alph.: **Missie en Wetenschap.** Rede, uitgesproken bij de viering van den drieëntwintigsten dies natalis der R.K. Universiteit te Nijmegen op 17 Okt. 1946 door den Rector Magnificus Mgr Dr. A. M. 24 pp Dekker & van de Vegt, Nijmegen-Utrecht. 1946.

Am 23. Jahrestag der Gründung der kath. Universität von Nijmegen sprach der dortige Vertreter der Missionswissenschaft als Rektor Magnificus über das Thema: Mission und Wissenschaft. In gedrängter Kürze, wie es der Anlaß verlangte, bietet er zunächst eine Übersicht über die im Laufe der Jahrhunderte von den Missionaren der Wissenschaft, speziell der geographischen Forschung, geleisteten Dienste, um sodann in einem zweiten Teil die Beiträge der Missionare zu den einzelnen Fachgebieten im besonderen zu würdigen. Diese an sich schon wertvolle Zusammenstellung gewinnt aber an wissenschaftlicher Brauchbarkeit durch die 134 Anmerkungen, in denen neben manchen bekannten auch vielfach unbekannte Hinweise geboten werden (auch auf einschlägige Beiträge unserer NZM). Vollständigkeit konnte allerdings bei einer solchen Gelegenheit weder erstrebt noch erreicht werden. So hätten z. B. die Ausführungen über den Beitrag der Missionare zur medizinischen Wissenschaft (p. 14 f.), dem logischen Aufbau der Rede entsprechend, gewonnen, wenn neben der missionsärztlichen Fürsorge auch die von den Missionaren geleistete Forschungsarbeit auf dem Gebiete der Tropenmedizin etc. kurz gewürdigt worden wäre. Allerdings stehen dafür noch wenig Vorarbeiten zur Verfügung. Beckmann

Pêro Pais: **História da Etiópia:** Reprodução de códice coevo inédito da Biblioteca Pública de Braga com uma introdução por Elaine Sanceau, nota bio-bibliográfica por Alberto Feio, director da Biblioteca e Arquivo Distrital de Braga, leitura paleográfica de Lopes Teixeira, conservador do Arquivo de Braga. (Biblioteca Histórica, Série Ultramarina, No. 5), Livraria Civilização, Pôrto, 1945, Vol. I, pp XXXVI + 291, Vol. II, pp 419.

Le Père Pêro Pais (Paes, Paez) naquit à Olmeda en Espagne en 1564. A l'âge de dix-huit ans il fut reçu dans la Compagnie de Jésus. Après son noviciat et ses études de philosophie il fut envoyé aux Indes et commença ses études de théologie à Goa. Mais dès 1589, avant la fin de sa première année de théologie, il fut destiné par son Provincial aux missions d'Ethiopie. Etant donné l'urgence de son départ, il reçut tous les saints ordres dans le cours d'une semaine et partit avec le P. Antoine de Monserrat, déguisé en marchand arménien. Mais pendant qu'ils traversaient la Mer Rouge, au mois de janvier 1590, les deux jésuites furent faits prisonniers par les Musulmans. Cette captivité dura jusqu'en 1596, quand leurs confrères de Goa réussirent enfin à les racheter. En voyage, le P. Pais avait appris le persan; pendant son esclavage, au milieu des travaux les plus durs, il avait trouvé le moyen d'apprendre l'arabe et l'hébreu et, sans doute aussi, de compléter son instruction sommaire en théologie. Au mois de décembre 1596 il fut de retour à Goa, où il continua ses études et exerça plusieurs fonctions de moindre importance jusqu'en 1603; une nouvelle occasion se présenta alors de partir pour l'Ethiopie. Cette fois l'entreprise réussit. Le 10 mai de la même année, le P. Pais se trouva déjà à Debaroa (Debârwâ dans le Hamâsên), où il fut reçu avec beaucoup de joie par la colonie portugaise de l'endroit. De là il se rendit au poste missionnaire de Fremona et bientôt nous le voyons en route pour la cour impériale. Il y fut reçu par l'empereur Za-Denghel (Atsnâf Sagad II), devant lequel il eut l'occasion de prêcher. Le prince montra des dispositions assez bienveillantes: on espérait déjà l'avoir gagné à la foi catholique, quand il fut assassiné le 24 octobre 1604. Son prédécesseur Jacob (Malak Sagad II), qui avait été déposé en 1603, réussit à remonter sur le trône en 1605. Lui aussi se montra favorable au P. Pais, mais il fut assassiné à son tour le 10 mars 1607. Il eut pour successeur Susenyos (appelé aussi Seltân Sagad I et Malak Sagad III). Celui-ci se rendit aux instances de l'infatigable jésuite et fit profession solennelle de la foi catholique. Le P. Pais était son confesseur en même temps que son architecte de cour; en effet, il construisit le fameux palais de Gondar, qui fut longtemps considéré comme une merveille au pays du Lion de Juda. Plus de 100 000 Ethiopiens se rallièrent à l'église catholique. Le P. Pais ne vécut pas

pour voir la réaction qui déjà se préparait. Il mourut à Gorgora (Guarguarâ), le 20 mai 1622, quelques jours seulement après avoir mis la dernière main à son «Histoire d'Ethiopie». — Malgré sa valeur incontestable, cette histoire est restée très longtemps inédite. Le manuscrit original a dû être transmis au Provincial des Jésuites de Goa, sur l'ordre duquel l'ouvrage avait été entrepris; des Indes il fut envoyé à Rome, nous ne savons quand, ni par qui. Il semble qu'on en ait fait plusieurs copies, tant à Goa, qu'en Italie. Le voyageur écossais James Bruce de Kinnaird dit avoir vu trois manuscrits de cet ouvrage, un à Rome, un deuxième à Milan et un troisième à Bologne[1]. En 1815 l'éthiopisant anglais Henry Salt fit faire des recherches à Rome, mais, malgré l'aide du cardinal Consalvi, il ne réussit pas à trouver l'histoire de Pais. Cependant en 1903, le P. Camillo Beccari SJ, auquel nous devons l'imposante série des «Rerum Aethiopicarum Scriptores Occidentales», avait à sa disposition un manuscrit, qui, pour les livres I, III et IV semble être l'autographe de l'auteur. Il semble qu'il s'agisse du manuscrit de Rome, qui, avant la suppression de la Compagnie en 1773, avait appartenu aux archives du couvent «del Gesù». C'est sur ce manuscrit que le P. Beccari a basé son «editio princeps», qui constitue les volumes II et III des «Scriptores». La nouvelle édition portugaise à été faite sur le ms 778 de la «Biblioteca Pública» de Braga. Ce ms semble être une ancienne copie qui provient des Jésuites des Indes Portugaises et plus particulièrement de l'ancien collège de Rachol. Vers la fin du 18e siècle, il se trouvait à Londres entre les mains de Sir Joseph Banks. Celui-ci l'offrit avec quelques autres manuscrits provenants de Jésuites portugais missionnaires aux Indes, au comte Dom António de Araújo de Azevedo da Barca, ministre portugais à la Haye. Les mss de Bologne et de Milan, mentionnés par Bruce, n'ayant jamais été retrouvés, les deux manuscrits de Rome et de Braga sont les seuls qu'on connaisse aujourd'hui.

Abstraction faite des variantes orthographiques, qui sont plutôt nombreuses, les divergences entre le manuscrit de Rome (= R), édité naguère par le P. Camillo Beccari, et celui de Braga (= B) semblent minimes. Nous avons pris la peine de collationner les deux textes pour le chapitre XXII du second livre. Les leçons certainement préférables, soit de l'une, soit de l'autre recension, sont marquées d'un astérisque:

B, p. 217, ligne 38: sua vida, R: suas vida(s) — B 218,2: que escriuir, R: que es escrivir * — B 218,8: da Ordem, R: da Religião — B 218,9: muito milhares, R: muitos milhares * — B 218,10: porque *, R: pera que — B 218,13: os Padres deste Conuento, R: os frades destes conventos — B 218,19: Glariaces, R: Glariacos (Urreta n'a ni l'un ni l'autre, mais: Glareacas) — B 218,24: conhecendo com, R: c. por — B 218,25: guardado, R: guardados * — B 218,34: o seu mestre, R: a s. m. — B 218,43: Conuento de , R om de — F 219,4: toda a, R om a — B 219,5: o santo, R add inquisidor — B 219,8: molher legitima, R om legitima * — B 219,11: disto tanto, R: tanto disto — B 219,16: ficar, R: fixar * — B 219,18: preseuerasse, R: perseverasse * — B 219,23: o não auião, R: não lhe a. — B 219,24: escusassem, R: se escusassem — B 219,25: de força, R: de forçado — B 219,28: e outro, R: e ao outro — B 219,30: a pouco tempo, R om tempo — B 219,40: como tal, R: por tal — B 220,4: sua alma sahio, R: saio sua alma — B 220,11: diz, R: e dis * — B 220,15: que auia, R: em que avia — B 220,16: indigno, R: tam indigno — B 220,17: santo, R: o santo — B 220,19: com obediencia, R: por o. — B 220,25: coroas na cabeça de Ouro, R: coroas de ouro nas cabeças — B 220,36: as hostias, R add e o vinho — B 220,38: providos, R: providas — B 220,40: não só, R add aquella ves * — B 221,10: este tempo o, R: estos tempos — B 222,2: ficando as agoas seruindo, R: servindo as agoas — B 222,4: nê liuro, R: nem o livro — B 222,6: de Dêbra, R: em D. — B 222,19: Beloja, R: Belasa. — B 222,24 obedeçendo, R add acodião — B 222,30: deixasse, R: que deixasse — B 222,36: glorioso, R add Padre — B 222,43: E no cap. 18, R: No cap. 17 — B 223,6: tendo, R: por ter — B 223,8: chegando, R: chegado — B 223,10: se não tinha, R: não se tinha — B 223,14: grande penitencia, R: grandes

[1] Nous n'avons pas sous la main l'édition originale des voyages de Bruce, mais le passage en question se trouve dans la traduction française: Voyage aux sources du Nil, en Nubie et en Abessynie, pendant les années 1768, 1769, 1770, 1771 et 1772 par M. James Bruce, traduit de l'anglois par J. H. Castera, Vol. IX, Londres 1791, p. 202—203.

penitencias — B 223,23: se sahisse, R o m se — B 223,24: aly a hû reyno vizinho, R: a hû reino ali v. — B 223,26: gozar, R: a gozar — B 223,26: comprir, R: a comprir — B 223,41: e alabardas, R o m e — B 224,2: acabado, R: acabando — B 224,11: Rosi, R: Rozi (les deux leçons sont fautives; à lire: Razzi) — B 224,21: em tormentos, R: nos t. — B 224,29: fermosas, R: fervorosas * — B 224,29: nos 30, R a d d annos — B 225,35: assentandose, R: sentandose — B 226,19: refeitorios, R: refeitorio — B 226,33: pera, R: por — B 226,41: como, R: por — B 227,17: ajuntou, R: iuntou — B 227,19: quá, R: ia — B 227,19: ajuntara, R: iuntara — B 227,21: do, R: aos — B 227,22: o que, R: a que — B 227,31: naçem, R: saiem — B 227,40: elle *, R: alle — B 228,2: tão, R o m — B 228,6: juntar o author, R: pintar o author a este proposito — B 228,11: todo, R: de todo — B 228,18: derribar, R: derubar — B 228,21: o... o... o... e o, R: ao... ao... ao... e — B 228,33: refere, R a d d de * — B 229,3: idade, R a d d de — B 229,5: a aquelle *, R o m a — B 229,8: lhe iurou, R o m lhe — B 229,18: oa, R: o(s) * — B 229,19—20: tas boas, R: taboas * — B 230,1: afastadas, R: afastada — B 230,1: uai, R: vão — B 230,7: na nossa terra cobrem, R: se cobrem nas nossas terras — B 230,14: do, R a d d glorioso — B 230,24: não sabião, R: os que n. s. * — B 230,30: que perseuerão, R o m que. M. A. v. d. Oudenrijn

Aristide Chatelet C. M.: **Jean-Gabriel Perboyre de la Congrégation de la Mission (Lazaristes) martyr.** Paris, 95 rue de Sèvres, 1943, 368 pp.

Réalisant un souhait de Georges Goyau (La Congrégation de la Mission des Lazaristes p. 243) qui appelait de ses vœux une étude vraiment sérieuse de la figure du bienheureux Perboyre, M. Chatelet vient enfin de donner ce volume désiré sur l'un des martyrs des Missions de Chine, au XIX^{ème} Siècle. — Etranglé sur un gibet, le 11 septembre 1840, à Outchangfou, Jean-Gabriel Perboyre était alors dans sa trente-neuvième année. Baptisé à Montgesty (Lot), district de Cahors, le 7 janvier 1802 (né de la veille), fils de payans quercynois, Jean-Gabriel grandit normalement dans cette ambiance chrétienne et rurale. A l'automne de 1816, il était admis à Montauban, chez son oncle Jacques, lazariste, et alors directeur d'Institution dans l'ancien couvent des Carmes déchaussés. Avec ardeur et soin, l'enfant y achève rapidement ses humanités. Admis dans la Congrégation de la Mission, à Paris, il y poursuit ses études théologiques, en 1821—1824. Nommé tout d'abord professeur au collège de Montdidier en septembre 1824, il est ensuite placé au Grand séminaire de Saint-Flour, où il enseigne le dogme, en 1826—1827. Préposé, de 1827 jusqu'à l'automne de 1832, à la direction d'un pensionnat Sanflorain (Petit séminaire), il est ensuite mandé à Paris (rue de Sèvres) en qualité de sous-directeur (sous-maître des novices). Dans cet emploi, son désir des missions étrangères s'accentue et grandit; il obtient enfin de partir. Le 21 mars 1835, Jean-Gabriel s'emparque au Havre avec 7 autres missionnaires, et après avoir doublé le Cap de Bonne Espérance, accoste le 29 août à Macao. Quittant cette Procure, le 21 décembre 1835, pour le Fokien, il parvenait enfin, en août 1836, dans sa mission chinoise du Honan. Suivent deux ans d'incessants travaux apostoliques dans la province du Houpé. Là, pourchassé par des mandarins locaux, M. Perboyre est arrêté, le 16—17 septembre 1839 à Toungtchayuenchow: transféré de prison en prison, il est enfermé à Outchangfou, en décembre suivant. Après de longues séances d'interrogatoire, patiemment étudiées par l'auteur du présent livre, Jean-Gabriel n'en sortit que pour subir la strangulation, le martyre, le vendredi 11 septembre 1840. — De cette vie si héroïquement terminée, le présent volume, basé sur l'examen attentif des textes et des sources, en suit les modestes péripéties: c'est un travail consciencieux qui campe devant nous un de ces nombreux missionnaires de Chine. L'apôtre nous est ici offert avec son tempérament et ses réactions humaines, bien différent de la figure idéalisée que, dès 1842 et 1853 ont dépeint les premiers biographes du martyr, enfin béatifié le 10 novembre 1889. — Devant ces pages d'histoire, le lecteur attentif souhaiterait encore, ici et là, quelques précisions. Outre l'absence regrettable d'un index des noms et l'inexistence du moindre croquis cartographique de la Chine et des missions du Honan et du Houpé, on chercherait en vain quelques renseignements sur des personnages qui interviennent dans le récit et demeurent inconnus au commun des lecteurs. En plus quelques distractions: p. 64, l'ordination diaconale (28 mai 1825) fut conférée è Jean-Gabriel, non par Mgr Quélen, mais en son nom et autorisation, par Mgr Jacques-Louis de la Bruë de Saint-Bauzille, évêque titulaire de Tempé, chanoine-évêque de St Denis († 27 mars 1832, cf. A m i d e l a

Religion t. 71 p. 388). Outre MM. Gabet et Perry (p. 140), les 5 autres compagnons de voyage, quittant le Havre le 21 mars 1835, étaient MM. Delamarre, Gauthier, Lefebre, Callery, Rénier,, des Missions étrangères (Cf. Launay, Mémorial de la Société des Missions étrangères, 1912, p. 71—72). Le Préfet apostolique de Batavia que, p. 146, M. Perboyre mentionne en une de ses lettres était Henri Scholten. A propos de Pallu p. 171 un renvoi à la thèse de Baudiment s'imposait dans un travail d'histoire. Relativement au sinologue Gonçalvez, Lazariste portugais, p. 158, était tout indiquée une référence aux pages d'Edouard Rosset: Notices bibliographiques sur les écrivains de la Congrégation de la Mission, Angoulême, 1878, p. 118—126, à défaut d'Henri Cordier Bibliotheca sinica. Dans la bibliographie citée p. 11, l'auteur de la vie de 1853 n'est autre que François Vauris C.M. (1806—1872); en 1890, Mgr Demimuid reprend et complète cet ouvrage de Vauris etc. ... — Ces quelques points et autres menus détails qui, dans cette biographie, appelleraient de légères rectifications, n'empêchent en rien de reconnaître ici une heureuse et réelle contribution à l'histoire des Missions. F. Combaluzier

Schlyter, Hermann: **Karl Gützlaff als Missionar in China.** With a Summary in English. 318 S. C.W.K. Gleerup, Lund & Ejnar Munksgaard, Copenhagen. 1946.

Als erster Band der neuen Serie «Publications by the Swedish Society for Missionary Research» unter Leitung von Prof. Knut B. Westman erscheint diese deutsch geschriebene Monographie über den ersten deutschen protestantischen Missionar in China. Bei der Bedeutung Gützlaff's und seinem Einfluß auf die Entwicklung der protestantischen Missionen in China im 19. Jahrhundert (auf Hudson Taylor und die China Inland-Mission einerseits und die deutschen Missionen in Südchina anderseits) ist diese gründliche, auf gedruckte und noch mehr auf ungedruckte Quellen fußende Arbeit äußerst begrüßenswert. Nachdem der Verfasser zunächst das Werden des Missionsberufes in Gützlaff aufgezeigt, schildert er dessen Tätigkeit in der chinesischen Diaspora (Holländisch-Indien und Siam), dann seine drei Reisen der chinesischen Küste entlang, deren Berichte vor allem den Weltruf G's begründeten und endlich seine Wirksamkeit als Einmann- oder Freimissionar mit den ernsten Bemühungen, ins Innere des verschlossenen Landes vorzudringen, und der Tätigkeit in Hongkong. Klar umreißt Schlyter vorab den Charakter der Gützlaffschen Missionsarbeit als Einmann- und Freimission im Gegensatz zu der sich immer stärker anbahnenden Gesellschaftsmission. Scharfe und scheinbar allzu persönliche Gegensätze werden dadurch besser verständlich gemacht und verlieren von ihrer Schroffheit. Ferner verfolgt der Verfasser geschickt die Einflüsse des Pietismus herrnhuterischer Prägung bei Gützlaff, zunächst in der Berliner Ausbildungszeit und dann besonders bei seinem missionarischen Wirken. Zinzendorfs Missionsgrundsätze sind maßgebend für Gützlaff (vgl. vor allem S. 168ff). Daher seine Abneigung gegen Stationsgründungen, sein ungestümes Vorwärtsdrängen und die «Schnellmethode», aber auch die unermüdliche Predigt und literarische Tätigkeit. Bei allen Ausführungen zeigt der Verfasser eine wirklich über den Parteien und Personen stehende Sachlichkeit. In der schwerwiegenden Auseinandersetzung über den «Chinesischen Verein» (die Vereinigung der chinesischen Mitarbeiter G's) werden sowohl Gützlaff selbst wie auch Hamberg, Legge und andern Gegnern Unwahrheiten und Unrichtigkeiten in ihren Berichten klar nachgewiesen. Und bei aller Anerkennung der hervorragenden Fähigkeiten Gützlaff's und der von ihm geleisteten Arbeit, zumal seiner Bibelübersetzungen, gibt der Verfasser auch offen und ehrlich dessen Fehler zu. Schon anfangs betont er: «Selbstbewußtsein und Geltungsbedürfnis begleiteten ihn durch das ganze Leben» (S. 13), um später immer wieder auf diese hemmenden Charakterzüge zurückzukommen, denen schließlich Schnellmethode, Rücksichtslosigkeit, Unruhe und diktatorisches Auftreten entspringen. Auch die von Gützlaff etwas leichtfertig vorgenommene Verknüpfung von Handel und Mission, Politik und Mission (seit 1834 stand G. im Dienste der englischen Regierung in Hongkong) wird offen und eindeutig abgelehnt (S. 66, 69, 78, 92f u. a.), ebenso die Mängel der eigentlichen Missionsmethode. Für die Beurteilung der kathol. Mission gerade dieser Zeit, deren Wirken im Innern des Landes auf G. stets einen tiefen Eindruck machte, hätte der Verfasser mit Nutzen meine Arbeit über «Msgr. Theodor Joset, Prokurator der Propaganda in China und erster Apostolischer Präfekt von Hongkong 1804—1842» in der Zeitschr. f. schweiz. Kirchengeschichte 1942, 19-38,

121-139, heranziehen können. Wir hoffen, daß auch die vielfach angekündigte Untersuchung über «das Interesse für Gützlaff in Europa» als Beitrag zur Geschichte des heimatlichen protestantischen Missionslebens bald erscheinen kann. Beckmann

Palazzolo, P. Fr. Jacinto de, O. F. M. Cap.: **Nas selvas dos Vales do Mucuri e do Rio Doce.** Como surgiu a Cidade de Itambacuri, fundata per Frei Serafim de Gorizia (1873—1944). 340 pp. Editôra Voces Limitada, Petrópolis 1945.

Im unwegsamen, wild romantischen Nordzipfel der Riesenprovinz Minas Geraes (Brasilien) ließen sich 1873 zwei Kapuzinermissionare nieder, um die Bekehrung der heidnischen und unsteten Indianer dieser Gegend in die Hand zu nehmen. Sie gründeten Itambacuri, das gleichzeitig Missions- und Ansiedlungszentrum für die Indianer werden sollte und sich langsam — durch manche Rückschläge vonseiten übelwollender Weißer oder der Indianer selbst verzögert — zu einer selbständigen Pfarrei (1911) und zu einem städtischen Gemeinwesen entwickelte. Die Geschichte dieser Gründung, ein Werk des P. Seraphim de Gorizia († 1918) und seines unzertrennlichen Begleiters und Helfers bei der Bekehrung der Indianer, P. Angelus de Sassoferrato († 1926) und weiterer Mitbrüder aus Italien, wird in vorliegendem Buch auf Grund vor allem der vom Gründer an die Ordensobern und weltlichen Behörden gesandten Berichte und der Aufzeichnungen dieser beiden Männer anschaulich und ausführlich beschrieben. Abgesehen von direkten missionarischen Erfolgen wurden diese meist italienischen Kapuziner auch zu Wegbereitern einer wahrhaft christlichen Zivilisation (durch Ansiedlungen, Arbeitsbeschaffung, Kirchenbauten, Schulen usw.), zählt doch der Distrikt heute ca. 52 000 Einwohner, davon über 3000 in der Stadt Itambacuri selbst, und zur Pfarrkirche gehören über 120 Filialkirchen und Kapellen, die vom Konvent der Kapuziner in Itambacuri aus versehen werden. Beckmann

Missionsärztliche Caritas. Jahresheft 1946 des Schweiz. Kath. Vereins für missionsärztliche Fürsorge. Schüpfheim 1946. 80 Seiten.

Nach den schmalen Kriegsheftchen der verflossenen Jahre hat sich der Jahresbericht des Schweiz. missionsärztl. Vereins sichtlich erholt. Zu den Berichten von Missionsärztinnen gesellt sich eine Anzahl von medizinischen Mitteilungen. Professor Beckmann gibt eine Übersicht der kath. missionsärztl. Fürsorge in Indien. Aus der Missionsgeschichte bringt J. Specker fleißig gesammeltes Material zur missionsärztlichen Praxis im alten Paraguay, Dr. J. Müller unter dem Titel «Spanisch-portugiesische Missionsprobleme» eine Anzahl historischer Reminiszenzen; leider ist der Artikel durch allzureichliche Verwendung von Sperrdruck ganz unübersichtlich geworden. Jahresbericht und Jahresrechnung des Vereins zeigen erfreuliche Fortschritte und hoffnungsreiche Entwicklung. L. Kilger

Jungblut, Leonard: **«Misdadige» Stammen.** 363 pp. Verlag Steyl, Tegelen, Holland. 1946.

Der Missionar Jungblut SVD hat hier von dem Volke, bei dem er missioniert, eine populäre Monographie von bester Qualität geschrieben. In lebendiger Sprache erzählt er, wie seine Leute denken und handeln und welches ihre Schicksale und sozialen Nöte sind. Er bringt einige frappante Beispiele ihrer Erzählerkunst, woraus deutlich ihr Sinn für spannende Momente und dramatische Wendungen hervortritt. Vor allem führt er den Leser ein in die Götterwelt der Bhils, - eine unzählige Menge launischer Wesen, die über die Menschen herrschen. Hierbei zeigt sich, - wie das so oft der Fall ist, wenn jemand die Sprache der Eingeborenen kennt, ihr Vertrauen gewonnen hat und die geeignetsten unter ihnen zu finden weiß, - eine ganz andere Auffassung über das höchste Wesen, als es gewöhnlich dargestellt wird. Die Bhilstämme sind, soweit sie vom Hinduismus unbeeinflußt blieben, monotheistisch. — Alle Götter und Geister sind vom höchsten Wesen erschaffen worden, nur wissen sie nicht, woher der böse Geist kommt. Wie manche primitiven Stämme haben auch sie das Problem des Bösen in der Welt auf diese Weise gelöst, da sie das Böse nicht Gott zuschreiben konnten. Ergreifend hat der Autor beschrieben, wie die armen

Bhilstämme von den Hindus unterdrückt werden und wie der Missionar für sie eintreten muß. Daß dabei die Eingeborenen aus Feigheit vor ihren Vorgesetzten den Missionar oft im Stiche lassen oder gar verraten, - eine Erfahrung, die auch in anderen Gebieten gemacht wurde, - hat er nicht verschwiegen. Sehr deutlich tritt auch hervor, wie oft der Missionar mit der Regierung um die Rechte der Mission zu kämpfen hat. — Von diesem Buch gilt mit Recht das Sprichwort der Bhils: «Es gibt ein Körnchen für jede Ameise, einen Korb für jeden Elefanten». — Sehr viele Zeichnungen illustrieren das Werk, wobei jedoch manchmal das Exotische zu stark hervortritt. Dr. B. Vroklage SVD.

Agenzia Fides: **Le Missioni cattoliche dipendenti dalla Sacra Congregazione de Propaganda Fide. Cenni geografici e storici. Dati statistici.** XVI-560 pages. Roma. Dépot: **Propaganda liturgica e missionaria,** Via XXIV maggio, 10. Roma, 1946.

Des chiffres, quelques bribes de géographie [1] et d histoire missionnaire, pour chacune des sections du champ apostolique de la Propagande, voilà le précieux volume qui nous est offert, en cet automne 1946. — Après un bref aperçu de l'érection de la Misison, nous sont fournies les données statistiques, datant généralement de 1939, la dernière année normale, avant la tragique bourrasque qui vient de secouer (1939/46) et dévaster le monde entier, particulièrement les missions. — En suite de cette fiche individuelle de chacun des Vicariats, Préfectures apostoliques ou Missions (c'est la substance du présent volume (pages 1—463) des tableaux d'ensemble récapitulent par Régions, à la date du 30 juin 1939, les Missions dépendant de la Propagande

	archevêchés	évêchés	abbayes nullius	Vicariats	Préfectures	Missions
Asie	8	32		122	61	2
Afrique		3	2	103	39	1
Amérique	1	3		37	15	1
Océanie	7	19	1	30	11	1
Europe	4	7	1	5		2
Totaux	20	64	4	297	126	7

Après diverses autres statistiques (séminaires, distribution géographique [2]) sont répartis, par familles religieuses ou Clergé séculier, les Vicariats, Préfectures ou Missions qui leur sont confiés (p. 523-533). — En résumé, le présent volume (et c'est fort heureux) met à la disposition générale et offre à l'information des historiens, journalistes et statisticiens, nombre de renseignement et de précisions qui permettent de se rendre compte de l'état actuel de la pacifique et bienfaisante armée missionnaire de l'Eglise. Fernand Combaluzier CM.

Home Review. Organ of the Students of St. Paul's Seminary, Trichinopoly. Silver Jubilee 1921—1946. 98 pp. Trichinopoly 1946.

Trotz der wohl kriegsbedingten schlechten Ausstattung begrüßen wir vorliegende Jubiläumsschrift des St. Pauls Seminars von Trichinopoly, bietet sie doch einen für uns außenstehende Europäer seltenen Einblick in Geist und Streben eines Großen Seminars auf dem Missionsfelde. Von den Beiträgen seien besonders hervorgehoben eine Skizze der philosophischen Auseinandersetzung mit dem Hinduismus, ferner die Zusammenfassung der gegenwärtigen Methoden des Apostolates unter den Gebildeten und auf dem Lande, die, wie die meisten übrigen Beiträge des Heftes, indische Priester als Verfasser haben. Erfreulich ist endlich die Liste der 207 lebenden Priester, die das Seminar unter Leitung der französischen Jesuiten den einzelnen Missionsgebieten Südindiens und einzelnen Orden geschenkt hat. Beckmann

---

1 Quelques données géographiques de superficie sont, ici et là, en blanc. Une approximation serrée, ne parait pas impossible à établir sur une bonne carte suffisamment développée et bien établie.

2 Il est regrettable que des croquis géographiques faciles et squelettiques ne viennent pas préciser la distribution topographique de ces Missions, tels que les donnait par exemple le Guide des Missions catholiques, Paris, 1936.

Der Klerus von Peru um 1600

nach der Bilderchronik des Phelipe Guaman Poma de Ayala.

Von P. Dr. Laurenz Kilger O.S.B., Uznach.

Das Missionswerk eines Landes ist noch nicht abgeschlossen, wenn ein Großteil der Eingeborenen nach kurzer Vorbereitung getauft ist, wie es bei den spanischen Missionen in Südamerika der Fall war, auch dann nicht, wenn bereits die ordentlichen Grundlagen einer Hierarchie gelegt sind. Freilich hatte die Christianisierung von Peru zur Zeit der Conquista in den 30er Jahren des 16. Jahrhunderts begonnen und hatte nach Beendigung der Kriege, die unter den Eroberern selbst ausbrachen, bis etwa 1550 zu großen Massenerfolgen geführt. Doch fanden die Jesuiten, die 1569 ihre Tätigkeit in Peru begannen, eine Fülle von schwierigen Missionsproblemen und gingen eifrig an die Lösung solcher Aufgaben [1]. Trotz der tatkräftigen Reformen des Vizekönigs Franz von Toledo (1569—1581) und des heiligen Erzbischofs von Lima Toribio de Mogrovejo (1581—1606) mußte auch um die Jahrhundertwende das ehemalige Inka-Reich immer noch als Missionsland gelten, — ebenso, wie etwa heutzutage ein afrikanisches Gebiet nach 60 oder 70 Jahren christlicher Verkündigung oder wie im Frühmittelalter Süddeutschland beim Reformwerk eines heiligen Bonifatius.

Es ist ein seltener Glücksfall, daß wir aus einer solchen Übergangszeit das Werk eines Eingeborenen besitzen, der uns gesprächig und anschaulich, ja mit einem reichen, selbstgezeichneten Bilderschmuck die Zustände in Peru schildert.

Die Bilderchronik des Phelipe Guaman Poma de Ayala ist erhalten in einem Kopenhagener Kodex, der vor etwa 10 Jahren in einer Faksimile-Ausgabe erschienen ist mit 1179 Seiten und mehr als 400 ganzseitigen Bildern [2]. Das Titelblatt bezeichnet sie als EL PRIMER NVEVA CORONICA I BVEN GOBIERNO — Erste neue Chronik und gute Regierung, verfaßt von Don Phelipe Guaman Poma de Ayala, Senhor i Prencipe. Es soll die erste Chronik des Inka-Reiches sein und von der guten Regierung des Landes berichten, — oder auch Vorschläge dafür machen. Das Buch führt nach alter Chronistenart die Geschichte

---

1 Vgl. NZM 1945, S. 24-38.

2 Felipe Guaman Poma de Ayala, Nueva Corónica y Buen Gobierno. Codex péruvien illustré. Paris, Institut d'Ethnologie, 1936. — Der Kodex wurde 1908 von Richard Pietschmann in Kopenhagen entdeckt. In der Sitzung der Kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen vom 31. 10. 1908 referierte er über die Chronik und ihre Bedeutung; der Vortrag wurde in den Nachrichten von der Kgl. Ges. d. Wissenschaften zu Göttingen, philologisch-hist. Klasse, Berlin 1908, publiziert S. 637-659: Nueva Corónica y Buen Gobierno des Don Felipe Guaman de Ayala, eine peruanische Bilderhandschrift. Dieser Artikel von Pietschmann ist der Pariser Ausgabe in französischer Übersetzung vorgedruckt. S. VII-XXVIII. Ich zitiere Pietschmann nach dem Berliner Druck. — Da sich der Chronist selbst Phelipe schreibt, benütze ich diese Namensform. Im Text zitiere ich die Chronik mit den einfachen Seitenzahlen in Klammern. B.: Bild.

von Adam und Eva bis zur Zeit der Abfassung (1611/14). Nach einigen kurzen biblischen Abschnitten wird die Heidenzeit der Inka von ihren sagenhaften Anfängen an beschrieben, mit ihren Herrschern, ihren Gebräuchen und Gesetzen, ihrem Götterkult und dem Leben der einfachen Leute. Dann folgt die spanische Eroberung, der Untergang der Inka, der Bürgerkrieg der Conquistadoren unter sich. In der neuen Zeit der Vizekönige schildert der Verfasser die spanischen Beamten, die Geistlichkeit, die Kaziken und Unterbeamten der Indianer, das Leben der einfachen Indianer, Mischlinge und Neger. Nun bricht der Unmut des Chronisten durch über Habsucht und Sittenlosigkeit, über Unterdrückung und Mißhandlung der Armen. Aber er schildert auch die lichten Seiten von Tugend, Demut und Frömmigkeit in allen Ständen. Schließlich bietet er eine Karte von Peru, Bilder der peruanischen Städte, die Liste der Wegstationen und einen Jahreskalender mit den kirchlichen Festen und den Feldarbeiten der Indianer.

Die Titelseite des Kodex zeigt das Schlüsselwappen des Papstes, das Wappen des Königs von Spanien und das Wappen des Verfassers, das den Falken (Guaman = huaman) und den Löwen (Poma = puma) aufweist. Daneben sitzt auf dem Throne Su Santidad, der Papst; mit dem Schwert gegürtet kniet der König, weiter unten in der spanischen Tracht der fürstlichen Kaziken [3] der Verfasser. Das ist sehr bezeichnend: Don Phelipe richtet seine Chronik und Reformschrift an den Papst und an den königlichen Patronatsherrn von Peru und rühmt sich gerne seiner hohen Abstammung und Verwandtschaft mit den alten Inka-Königen [4]. Sein Vater Don Martin Malque de Ayala machte sich als großer Krieger in den Conquista-Kämpfen auf Seiten der Spanier verdient und errang den Titel eines Stellvertreters des Inka. Seine Muter Donna Juana Curioello Coya soll eine legitime Tochter des Inka Topa gewesen sein —, also aus königlichem Geblüt (B. 757). Freilich fällt es Phelipe schwer, seine Angaben in chronologische Ordnung zu bringen, und er kommt dabei zu patriarchalischen Altersstufen. Der Verfasser hatte einen Halbbruder, Don Martin de Ayala, einen Mestizen, den Donna Juana in die Ehe mitgebracht hatte. Dieser wurde Eremit und Priester. Er widmete sich hauptsächlich der Spitalpflege. Dieser Don Martin hat die ganze Familie in den Glauben eingeführt und zu ernster Religiosität gebracht. Auf seinen Einfluß hin diente auch sein Stiefvater später 30 Jahre lang im Spital von Guamanga (=Huamanga) [5]. Don Phelipe selbst war trotz seiner hohen Verwandtschaft kein reicher und mächtiger Mann. Seiner Angabe nach verließ er als fürstlicher Kazike, der eine Provinz zu verwalten hatte, seinen Posten, seine Güter und seine Familie — er war verheiratet — und zog 20 Jahre lang umher, um Stoff für seine

---

[3] Vgl. Bild S. 741.

[4] Die Hauptnachrichten über seine Familie gibt Don Phelipe S. 14-21. Dazu Pietschmann 640-646. Georg Friederici, Felipe Guaman Poma de Ayala, (Besprechung) in: Göttingische Gelehrte Anzeigen, Göttingen 1938, S. 38-45. Pietschmann hatte eine sorgfältige Edition mit Kommentar etc. vorbereitet; doch blieb sie nach seinem Tode 1923 unvollendet.

[5] S. 20, 736. Pietschmann S. 644 scheint anzunehmen, daß auch Phelipes Mutter im Spital gedient hat. Davon konnte ich nichts finden.

Chronik und Denkschrift zu sammeln. Er war nie an einer Lateinschule gewesen [6]. So lernte er nun fremde Sprachen lesen und schreiben, diente als Dolmetsch Gelehrten und Ungelehrten, Bischöfen, Kommissaren, Visitatoren, Geistlichen, hohen wie niederen Beamten. Dadurch bekam er einen Einblick in die verschiedensten Lebensverhältnisse und großes Mitleid mit seinen unterdrückten Stammesgenossen. Dann ging er daran, das Buch niederzuschreiben. Auch erzählt er — falls dies nicht nur eines seiner literarischen Kunststücke ist —, wie er sich mit seinem Sohne Francisco im Winter aufmachte, um seine Reformpläne persönlich vor Philipp III. zu bringen. Doch wurde er trotz all seiner Mühen von Beamten und Geistlichen daran gehindert (1095—1129) [7]. So beschränkte er sich darauf, sein Gespräch mit dem König in Rede und Gegenrede breit auszumalen und in seinem Buche aufzuzeichnen (961—981).

Der Chronist Phelipe «von Falk und Löwe» ist ein Künstler eigener Art. Seine Federzeichnungen — unkoloriert — sind frisch und kühn, gut komponiert, voll Geist und Leben, Witz und Schärfe, zuweilen sehr drastisch. Die Bilder legen großen Wert auf Genauigkeit der Tracht und erinnern, besonders bei Inkadarstellungen, an altmexikanische Malereien. Bei christlich-religiösen Motiven scheint er stark von spanischen Vorbildern beeinflußt. Anatomie ist nicht seine starke Seite, auch mit der Perspektive kommt er nicht zurecht [8]. Ähnlich ist es im Sprachlichen: sein Spanisch ist in Grammatik und Orthographie sehr vernachlässigt; ebensowenig sauber ist, nach dem Urteil von Kennern, sein Quechua, das er gern in Bildtexte und in Gespräche und Schilderungen mengt [9]. Gleichwohl ist seine Schreibart lebendig, oft sehr anschaulich, das Volkstümliche erfassend. Seinen sozialen Klagen und Theorien zulieb kann er sich allerdings in endlose Wiederholungen verirren.

Als Geschichtsschreiber ist unser Chronist auffallend unbegabt in der Chronologie und meidet soviel wie möglich genaue Jahrzahlen. Das Buch selbst dürfte zwischen 1611 und 1614 niedergeschrieben sein (vgl. 10). Es ist sicher kein gelehrtes Werk, aber reich an volkskundlichem Material und getragen von einer Fülle von Beobachtungen und Lebenserfahrungen. Phelipe will es als Achtzigjähriger vollendet haben, weißhaarig schwach, armselig bekleidet und barfuß (1094). Vielleicht aber hat er sich auch in der Chronologie seines eigenen Lebens verrechnet — seine Federführung ist kraftvoll und ohne Zittern —, ebenso wie bei den Altersdaten seiner Augenzeugen, die bis zu 200 Jahren alt geworden sein sollen, sein Vater 150 (1078 f.) [10]. Er will damit offenbar sagen, daß seine Überlieferungen über die Conquistadorenzeit hinaus bis in die

---

6 S. 8, 701 f. Pietschmann S. 645.

7 Die Reise bis Lima wird geschildert. Pietschmann meint (S. 646), er wollte nur sein Buch vorlegen lassen. Nach Don Phelipes Worten (1127) scheint es doch, er habe mit dem König selber sprechen wollen. Doch ist von einer Meerfahrt nie die Rede.

8 Pietschmann urteilt (S. 652), die Zeichnungen seien nicht als Erzeugnisse indianischer Kunst anzusprechen. Friederici (S. 44) findet in den Bildern Anzeichen primitiver und werdender Kunst.

9 Pietschmann S. 647. Friederici S. 40 f.

10 Pietschmann S. 644.

heidnische Inkazeit hineinreichen, und daß er persönlich die ganze Missionszeit miterlebt hat. Unter den Autoren aus der Christenzeit, die er unter «alte Chroniken» aufführt, findet sich auch José de Acosta: «... ein Buch geschrieben vom Pater Magister Juzepe de Acosta, Rektor der Gesellschaft Jesu mit dem Titel ‚De natura novi orbis' und ‚De procuranda'; und ein Heftchen Katechismus-Vorbereitung und ein Beichtbuch und eine Christenlehre in Quechua-Aymara, verfaßt im Auftrag des heiligen Konzils und approbiert von Seiner Majestät in der genannten Stadt und dem Königshof zu Lima» [11].

Es steht nicht fest, inwieweit Phelipe diese Quellen benützt hat, wenn sich auch inhaltlich Anklänge finden. Die Bilderchronik ist in der Hauptsache eine Tendenzschrift: sie will die religiösen und sozialen Mißstände aufzeigen, gesehen im großen Rahmen der Menschheitsgeschichte, der Inkageschichte und der peruanischen Entwicklung seit der Conquista. Phelipe will Regierung, Geistlichkeit und Volk mahnen und wecken und einer «guten Leitung — buen gobierno» entgegenführen. Der missionsgeschichtliche Wert dieses Werkes liegt darin, daß in den Jahrzehnten nach der raschen Taufe der Peruaner, in jener Zeit, als das Christentum sich festigen und vertiefen sollte, ein Indianer höherer Kaste, verbunden mit den Geschicken seines Volkes, ausgestattet mit verhältnismäßig guter Bildung, wacher Beobachtungsgabe und christlichem Sinn, die Erfolge und Mißerfolge der Mission aufgezeichnet hat. Sein Mitgefühl mit den «armen Indianern» und den «guten Negern» machte ihn fast allzu hellsichtig für die Schwächen, Fehler und Verbrechen weltlicher und geistlicher Herren. Er war gläubig genug, um trotz aller Mängel an Personen des klerikalen Standes mit den Fehlbaren nicht auch ihr Amt zu verurteilen. Er wußte die Gnade der christlichen Glaubensverkündigung gebührend zu schätzen, um trotz der Härte der spanischen Conquista und der Rücksichtslosigkeit vieler Beamten nicht den Segen der christlichen Regierung zu verkennen. So erhoffte er Hilfe und Besserung von der Kirche und vom Papste, von den christlichen Spaniern und von König Philipp III.

Wie beurteilt Don Phelipe die Zustände im peruanischen Klerus? [12]

Die Weltpriester.

In bester Erinnerung standen um 1600 noch die Missionäre aus der Conquistadorenzeit. Anfangs gab es in jeder Provinz nur einen Doktrina-

---

[11] S. 1079: libro escrita del pe maystro juzepe de acosta rretor de la conpania de jesus escrita de natura de nobi urbis y de procuranda y cartilla catiscismo preparacion y libro confecionario y dotrina en la lengua quichiua aymara proueyda en el sto conçilio confirmado de su magd en la dha ciudad y corte de los rrey de lima ...

[12] Über die peruanische Bilderchronik ist schon mancherlei geschrieben worden — einige Arbeiten bis 1936 in der Pariser Ausgabe S. VI ergänzt bei Friederici S. 39 f. —, aber noch gar nichts über den missionarischen Inhalt des Buches, soweit wir nachsehen konnten. Darum beginne ich, die reiche Fülle dieses Stoffes auszuwerten, obgleich ich mir bewußt bin, daß ich nur einen sehr kleinen Teil der Peru-Missionsliteratur heranziehen kann — und keine Kenntnis der Quechua-Sprache habe. Die Limaner Konzilien und Synoden werde ich heranziehen, soweit sie mir zugänglich sind. Im übrigen mag diese Arbeit gerade auch spanische und peruanische Missionsgeschichtler auf diese eigenartige Quelle aufmerksam machen.

Pfarrer. Bevor er kam, «hielt ein armer Spanier die Christenlehre, den nannte man viczarayco (= Vikar?). Dieser erteilte den Indianern die römische Christenlehr, sagte: ‚Durch das Zeichen des heiligen Kreuzes befreie uns der Herr, unser Gott, von unseren Feinden im Namen des Vaters und des Sohnes und des Hl. Geistes. Amen. - Jesus - Vater unser - Gott grüße dich, Maria! Gleich darauf kam der genannte Priester und lehrte dasselbe auf Latein — per cicnum cruses (signum crucis) ... Nach den Gebeten gab er Katechismus-Unterricht in der Sprache der Indianer ...» All das geschah in Liebe und Güte, es gab kein Gericht und keine Strafen. Man nannte diese bescheidenen Lehrer viczarayco, weil sie kein Silber verlangten, sondern nur, was sie zum Lebensunterhalte brauchten. «So waren diese ersten (Missionäre) heilig und gelehrt, fürchteten Gott und die Gerechtigkeit, den Papst und den König und ihren Prälaten, und es gab keinen Bischof und kein Gericht. Und so bekehrten sich (die Indianer) zu Gott ...» [13]

Diese Schilderung der ersten Missionszeit, die der Chronist wohl aus der mündlichen Überlieferung geschöpft hat, will besagen: die «armen Spanier» (waren es Laienkatechisten oder Ordensleute?), die vor der Gründung der ersten weitverstreuten Doktrina-Pfründen kamen, lehrten die Gebete auf Spanisch; die Doktrina-Pfarrer brachten lateinische Gebete, aber zugleich einen ausführlicheren Unterricht in der Landessprache. Das Lob der Uneigennützigkeit, das den «Vikaren» gilt, wollte Don Phelipe wohl auch auf die ersten Doktrina-Pfarrer ausdehnen.

In der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts wurde das Netz der Doktrina-Pfarreien sorgfältig ausgebaut, so das grundsätzlich auf 400 Indianer ein Geistlicher kommen sollte [14]. Von den gut dotierten Pfründen, die dem Inhaber leicht den Ruf der Habsucht einbringen konnten und zugleich die Gefahren der Vereinsamung an sich hatten, zogen sich die Ordensleute immer mehr zurück, sodaß um 1600 wohl die meisten Doktrinen in den Händen des Weltklerus waren [15]. Poma's Bildchronik

---

[13] S. 604: en tienpo de la conquista en una prouincia tenia solo un p^e a cargo de la dotrina y antes que ubiese p^e tenia un espanol pobre de dotrinalle en cada prouincia deste rreyno y a este dotrinante le llamaua uiczarayco este dho uiczarayco le enseno a los yndios la dotrina de rromâ se - decia por la senal de la sancta crus de nuestros enemigos libra nos s^or dios nuestro en el nombre del p^e y del hijo y del espiritu sancto amen jesus - padre nuestro - dios te salue ma - luego entrado el dho saserdote le enseno en latin - per cicnum cruses de yenismises noster libera mos deus noster y nomini patris et filie et espiritu y sante amen jesus - pater noster - abe maria - gracia plena - acauado todas las oraciones luego le caticismaua deziendo aci en lengua de los yndios ... (605: Quechuatext 10 Zeilen -) .. desta manera le ajuntaua con amor y caridad y nunca se hazia justicia ni le castigaua ni le asotaua y anci todos se llegaua al dho p^e desde el tienpo de barchillon y le llamauan uiczarayco porque no le pedia plata cino todo de comer y aci estos primeros fueron s^tos ensenados temian a dios y a la justicia al papa y al rrey y a su perlado y no se hacia obispo ni justicia y anci se conuertieron a dios ... Diese Textprobe mag in etwa zeigen, wie schwierig es zuweilen ist, die Chronik zu enträtseln.

[14] Provinzialkonzil von Lima 1583 Act. III. cap. 11 S. 245 bei J. S. de Aguirre, Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis, IV, Romae 1693. — Schon das Konzil von Lima 1567 hatte diese Bestimmung getroffen: L. Lopetegui, El Padre José de Acosta S. J. y las Misiones, Madrid 1942, S. 86.

[15] J. Schmidlin, Kath. Missionsgeschichte, Steyl 1925, S. 314 f. Der Artikel von C. Bayle, El campo proprio del sacerdote secular en la evangelización americana, in

stellt den Pater oder Cura de la dotrina meist mit einem langen Talar und Stoff-Zingulum dar; er trägt einen ärmellosen Mantel und das Barett auf dem Kopfe [16]. Zu Anfang des langen Kapitels über den Doktrina-Pater (561—628) steht der junge Kurat «Padre cristianicimo» zwischen den Aposteln Petrus und Paulus, die ihn zur Pflichterfüllung mahnen. Von den anderen Bildern zeigen ihn nur 6 als den andächtigen und eifrigen Seelsorger, 15 als stolzen und zornmütigen Mann, der die Indianer bedrückt und mißhandelt [17], mit dem spanischen Corregidor um Geld mit Karten spielt [18], ja mit einem spanischen Soldaten den Degen kreuzt (600) [19].

Ein Hauptvorwurf gilt der Habsucht des Doktrina-Geistlichen. Trotzdem er einen Gehalt vom König bezieht und für die Lebensmittel den Indianern nichts bezahlt [20], verlangt er höhere Stipendien, als es den Verordnungen entspricht: für einen Totengottesdienst 6 Reales statt drei, für eine stille Messe 4 statt einem [21]. Für die Eheassistenz fordert er 5 Pesos, für die Taufe 4 [22]. Auch sonst macht er die Sakramentsspendung allzusehr von einer Gegenleistung in Silber abhängig (587) [23]. Don Phelipe macht den Vorschlag, was an Einkünften über 1000 Pesos (im Jahr) hinausgeht, solle der Cura für das Spital oder für die Kirche oder sonst

---

Missionalia Hispanica, Madrid 1946, S. 469-510 bewegt sich durch drei Jahrhunderte und durch die riesigen Gebiete von ganz spanisch Amerika; daher finden wir dort leider nicht genügend exakte Angaben, die etwa den Stand des Klerus in Peru um 1600 beleuchten könnten. C. Bayle sammelt vor allem die zur Beurteilung des Weltklerus günstigen Notizen. — Gerade die Schilderung unserer Chronik zeigt, daß der typische Doktrina-Pater jener Zeit der Weltpriester war. Das gleiche Bild geben die Synoden von Lima. Zur Frage der Eignung der Ordensleute als Doktrina-Pfarrer vgl. Lopetegui S. 334-339. José de Acosta fand an sich die Weltgeistlichen zur Besetzung der Indianer-Doktrinen geeigneter als die Ordensleute «si et merito et numero pares Indorum Parochiis invenirentur» (De procuranda Indorum salute V 16, ed. Manila 1858, S. 361).

16 Das stimmt überein mit der Kleidervorschrift für Doktrina-Pfarrer auf der 5. Limaner Diözesansynode cap. 4 (1588), Aguirre IV, S. 446 f.

17 ne parochus aut quaevis alia persona Ecclesiastica per se ipsum unquam caedat: Konzil von Lima 1583, Act. IV cap. 8 (Aguirre IV, S. 253). Ähnlich 9. Syn. 1602 cap. 22: Parochi corporales poenas non exigant (S. 756). Acosta, De procuranda IV cap. 19 u. 20, 289 f. 293 f. Lopetegui S. 317; hier wird Anm. 46 auch auf Poma de Ayala verwiesen.

18 Konzil 1583 verbot den Geistlichen das Kartenspiel um mehr als 2 Dukaten (Aguirre IV 247; Act. III cap. 17), 3. Syn. 1585 verbot es den Indianerpfarrern gänzlich (c. 12 S. 419), ebenso Syn. 4 (1586) c. 11, 12 S. 440. — Acosta IV 15 S. 275 gegen das Spiel.

19 Verbot des Waffentragens für Geistliche auf dem Konzil von Lima 1583, Act. III cap. 16 S. 246.

20 Chronik S. 565. — Syn. 8 (1594) cap. 11: parochi pro rebus, quas ab Indis emerint, justum persolvant pretium. Aguirre IV S. 699. Acosta gegen avaritia: IV 14 S. 272.

21 7. Syn. Lima 1592, cap. 28 (S. 694 f.) bestimmte 2 pesos für Ämter, 1 peso für eine stille Messe, 3 pesos für einen Totengottesdienst mit Vigil. Ein Peso aber hatte 9 Reales. Demnach wäre die vom Chronisten angegebene Summe keine Überforderung. Allerdings bemerkt die Synode «si in Doctrinis invaluerit consuetudo»; also waren so hohe Stipendien nicht in allen Doktrinen Brauch.

22 Syn. 3 (1585) cap. 21 (S. 421): Indorum parochis nil detur pro administratione sacramentorum. Dieses Verbot, Stolgebühren anzunehmen, wiederholte die 7. Synode (1592) cap. 8 S. 688.

23 Don Phelipe klagt, daß die Kuraten die Seelsorge der Ortsfremden und Armen vernachlässigen. Dazu: 5. Syn. (1588) c. 15 S. 448 und 9. Syn. (1602) S. 754 cap. 3: Mendicorum animae curandae.

für einen wohltätigen Zweck verwenden (569). In seinem «Gespräch mit dem König» meint er, die Doktrina-Pfarrer sollten überhaupt keinen Gehalt [24] empfangen, sondern sich mit den Einkünften des Altares begnügen, die ihnen an Opfern und Stipendien wenigstens 2000 Pesos jährlich einbrächten. Überdies wissen sie sich ja durch die Fronarbeit der Indianer, besonders durch das Weben der Frauen, noch weiteren, unberechtigten Gewinn zu verschaffen [25]. Eine vielfach wiederkehrende Klage betrifft das unenthaltsame Leben der Doktrina-Herren, die zur Arbeit in Küche, Garten und Stall unverheiratete Indianerinnen in ihr Haus nehmen (563) [26]. In seinem zu Übertreibungen neigenden Eifer rät der Chronist (658), es sollte jeder Frau der Eintritt in das Haus des Priesters verboten sein unter Strafe der Exkommunikation und weiterer Bußen der königlichen Gerichte [27]. Andern Orts (574) beantragt er, jeder Kurat sollte nur einen verheirateten Negersklaven mit seiner schwarzen Frau zur Bedienung haben. Auch dürfe keiner dieser Geistlichen unter 50 Jahre alt sein (604).

Don Phelipe gibt nicht viel darauf, wenn die Doktrina-Pfarrer den Titel eines Doktors, Lizentiaten oder Bakkalaureus führen (579f., 607), sondern möchte sie lieber als demütige und arme Diener Christi sehen und als eifrige Seelsorger. Die meisten Doktrina-Herren hatten neben der Kirche ihres Ortes noch eine Außenkapelle zu versehen. Sie hatten die Erlaubnis, an Sonn- und Festtagen zu binieren: in ihrer Kirche sollten sie das Amt singen, auf dem Außenposten eine stille Messe halten [28]. Aber viele versäumten diese Pflicht, sodaß die Indianer des Nebenortes zuweilen nur ein- oder zweimal im Jahre Gottesdienst erhielten (578, 583). Wer so handelt, meint unser Chronist, sollte mit dem Verlust seiner Pfrund gebüßt werden und mit einer Geldstrafe von 500 Pesos. Immer wieder betont er als Hauptfehler vieler Kuraten, daß sie die Doktrina als ihr Eigentum ansehen [29]. Vom Religionsunterricht der Kinder zeichnet Don Phelipe ein Bild, wie der Geistliche zornig ein Büblein straft; die anderen Schüler hocken auf dem Boden mit gefalteten

---

[24] salario tributo (962b); dieser Gehalt wurde also von den Indianern erhoben vgl. S. 650.

[25] S. 563 B. 564. Schon die 1. Synode (Lima 1582) verbietet den Geistlichen die Einrichtung von Webereien und Spinnereien, ebenso wie andere negotiationes und mercemonia: Aguirre IV S. 275 cap. 4.

[26] Konzil von Lima 1583, Act. III cap. 19. De cohabitatione mulierum et concubinatu. S. 247. 1. Syn. Lima 1582 cap. 18: Clerici filios domi non habeant. S. 277. Acosta, De Procuranda IV 14 u. 15 S. 271-274. Vgl. Franz von Toledo bei Bayle, Missionalia Hispanica 1946, S. 484.

[27] Nach Konzil 1583 Act. III cap. 19 (S. 247) durften die Geistlichen alte Frauen im Hause haben (vgl. Acosta VI 15 S. 273). Die 3. Syn. 1585 cap. 10 verbot auch das unter der Strafe von 100 pesos (S. 419); es durfte keinerlei Frau mehr im Dienste der Doktrina-Pfarrer sein. Die Verschärfung der Vorschriften zeigt, daß sich die Zustände nicht bessern wollten.

[28] S. 578, 583. Die Erlaubnis zum Binieren hatte bereits das Konzil von Lima 1567 gegeben; 7. Syn. 1592 erneuert sie cap. 3 S. 687. Synode 8 (1594) cap. 38: Indorum parochi, qui plura habent oppida, diebus Dominicis et festivis dicant duas missas (S. 705).

[29] S. 657, 697. Über den Charakter der Doktrinen als Quasi-Pfarreien, die bis 1609 nicht titulo perpetuo vergeben werden durften: A. Oyarzun, La Organización eclesiastica en el Peru y en Chile durante el Pontificado de Santo Toribio de Mogrovejo, Roma 1935, S. 28-34.

Händen, — sie üben wohl die Gebete ein (585f.). Dazu bemerkt der Text, daß nach den Verordnungen des Vizekönigs Franz von Toledo und des Konzils die Knaben vom 5. bis zum 7. Jahr in den Unterricht kommen sollen, und zwar nur die Knaben. Der Chronist bezeichnet es als Mißbrauch, daß die Doktrina-Kuraten auch die Mädchen heranziehen bis zu zehn Jahren für den Unterricht und dann noch weiterhin zu allerhand Arbeiten [30]. Andrerseits waren manche Geistliche grundsätzliche Gegner der Schulbildung, damit die Indianer sie nicht bei den vorgesetzten Behörden schriftlich belangen könnten. Auf einem Bilde verweigert der Kurat dem indianischen Schreiber deshalb Schreibzeug und Tinte (662f.).

In seinem scharfen Kapitel gegen die Fehler der Doktrina-Geistlichkeit bemerkt der Chronist ausdrücklich, daß er das nur schreibe, damit der Papst, der König, der Vizekönig, der Erzbischof und alle anderen geistlichen Obrigkeiten diese Mißstände erfahren und bessernd eingreifen sollen (581). Er will keineswegs aus Kirchenfeindlichkeit oder aus Freude am Skandal kritisieren, sondern es geht ihm ernstlich darum, den guten Ruf und den seelsorglichen Eifer der Weltgeistlichkeit wieder herzustellen. Denn der gegenwärtige Zustand ist übel — und damit stimmt Don Phelipe mit den tüchtigsten kirchlichen Beobachtern seiner Zeit überein [31]. Auf dem Bilde (694), das die Bedränger des armen Indianers in symbolischen Tiergestalten zeigt, umringen den weinenden Eingeborenen, der in zerfetzten Kleidern dakniet, sechs böse Tiere: der Drache als Corregidor, der Löwe als Commendero, die Ratte als fürstlicher Kazike, der Tiger (Jaguar) als Spanier auf den Wegstationen, der Fuchs (zorra) als Doktrina-Pater und die Wildkatze als Schreiber. Demnach ist doch der «böse» Kurat unter den spanischen Bedrängern der ungefährlichste und auch die Indianer-Beamten (Kazike und Schreiber), deren Beruf Phelipe selbst ein Leben lang ausgeübt hat, sind von seiner scharfen Kritik nicht verschont.

Don Phelipe will die Gestalt des schlechten Doktrina-Geistlichen nicht verallgemeinern. Er schildert auch gute Kuraten, hat ein Bild des eifrigen Predigers (609), des guten Beichtvaters (615), des Padre bei der Taufe (613), der Eheschließung (617) [32], beim Begräbnis (619) und bei der heiligen Messe am Altar (625). Doch bemerkt er, daß es bei den meisten Predigern an der Beherrschung der Indianersprachen fehlt [33] — manche

---

30 Eine Einschränkung des Schulalters der Knaben auf 5—7 Jahre läßt sich auf den Limaner Konzilien und Synoden nicht feststellen. Zur Christenlehre in der Kirche waren utriusque sexus parculi ... mane et vesperi verpflichtet (Syn. 8, 1594, cap. 6 S. 697). Vom 12. Lebensjahre an waren die Mädchen nicht mehr zum Besuch der Kinderlehre verpflichtet (Syn. 3, 1585, cap. 68 S. 430); ausdrücklich war die Heranziehung der Mädchen zu Arbeiten im Pfarrhaus verboten (Syn. 3, 1585, cap. 67 S. 430). Schon das Konzil 1583 untersagte, Schulkinder zum Dienste des Pfarrers zurückzubehalten (Act. II cap. 43 S. 242).

31 Acosta, De procuranda lib. III u. IV passim. Lopetegui 315-342 passim.

32 Natürlich fehlt auch der Gegensatz nicht: die gewaltsame Trauung B. 573 f. und der «Löwe» im Beichtstuhl B. 576 f., 583.

33 Acosta IV 7, 8 u. 9 S. 246-259. Lopetegui S. 309.314. Franz von Toledo bei Bayle in Missionalia Hispanica 1946 S. 484-486. — Konzil Lima 1583 Act. II cap. 6: Ut

wüßten nur vier Wörter — und führt eine Anzahl von Beispielen mißlungener Predigten an (610—612). Vom rechten und guten Doktrina-Pfarrer, der 30 Jahre in Demut, Reinheit und Wohltätigkeit den armen Indianern dient, weiß er ein Loblied zu singen (626). Er weiß auch, wie ein musterhafter Pfarrhof ausschauen soll: es ist ein sauberer Bau, der ein Oratorium enthält, reich ausgemalt mit vielen Heiligenbildern, hat ein Schlafzimmer und einen Saal, einen Pferdestall und eine Küche, beides sehr reinlich. Daneben steht ein eigenes Haus für Gäste, wenn etwa der Herr Bischof kommt oder der Herr Visitator oder der bischöfliche Vikar (jues vicario) oder sonst ein Geistlicher. Alles soll klar und schön sein, ausgemalt — ein untadeliges, heiliges Haus (584). Don Phelipe hat musterhafte Doktrina-Pfarrer gekannt, nennt einige mit Namen und schreibt von ihrem Leben und ihren Ansichten. So heißt es vom Bakkalaureus Avendano (732f.):

«Er war Pfarrer und Katechet (cura y dotrinante) im Dorf Namen Jesu von Pucyulla. Dieser Pater war 20 Jahre auf der genannten Doktrina und starb dort. Er war ein sehr guter Christ, nie beklagten sich die Indianer über ihn. Er verlangte niemals einen Fronknecht (mitayo) oder einen Tribut von den Indianern (camarico), half nie den Spaniern oder seinen Brüdern und hatte keine Verwandten bei sich. Er hielt sich nur einen zehnjährigen Knaben, der ihm in der Küche diente und ihm das Essen zubereitete und hatte nicht mehr als ein einziges Maultier. Täglich aß er (mittags) nur eine Henne und abends ein junges Huhn. Und er trieb niemals Geschäfte. Auch nahm er keine Fronmägde in sein Haus und keine Mädchen, rief sie auch nicht zum Religionsunterricht, sondern versammelte dazu nur die sechsjährigen Knaben. Niemals strafte er und maßte sich auch nicht an, Gericht zu halten. Er hatte keinen Handel und keinen Landwirtschaftsbetrieb [34]. Er war ein sehr christlicher Mann. Er gab lieber Almosen an die armen Indianer als Geschenke an die reichen Spanier und streifte niemals umher, weder bei Tag noch bei Nacht, ging auch nicht durch die Straßen. Sein Amt verwaltete er sehr ehrenhaft, hörte die Beichten der kleinen Mädchen, der erwachsenen Töchter bis hinauf zu den alten Frauen und den Indianern [35]. Er hörte auf, beichtzuhören, ohne sich einen einzelnen vorzunehmen (sin alquilar solo). Und er war sehr verbunden mit seiner Doktrina und seiner Pfarrei und verlangte nicht darnach, (bischöflicher) Vikar zu werden oder Richter, um den armen Indianern kein Unrecht anzutun. Und es meinte dieser Christ und sagte, die (Doktrina-) Patres sollten ihren Prälaten untertan sein und nicht vor einem Alter von 50 Jahren geweiht werden. Sie sollten sich nicht in Gerichtssachen einmischen, keinen Handel treiben, keine Frau und keine Dienerschaft (im Hause) haben ...»

Dieses positive Zeugnis für einen guten Weltpriestermissionär erklärt wohl besser als alle Anklagen, was der Indianer Don Phelipe von einem Doktrina-Kuraten wünschte und was er an vielen tadelnswert fand.

Die Ordensleute.

Allgemein bemerkt Don Phelipe von allen Ordensleuten, ihren Kommissaren, Prälaten, Guardianen, Kommendatoren, Prioren, Provinzialen und Generalvikaren, daß sie in den Städten, Dörfern und Doktrinen Perus

---

Indi indice doceantur. (Aguirre IV S. 235). 7. Syn. c. 12 S. 689: de clericis non callentibus linguas.

[34] Verbot von Landwirtschaft und Viehzucht, soweit nicht nötig zum eigenen Unterhalt: 1. Syn. 1582 cap. 4 S. 275; Konzil 1583 Act. III cap. 5 S. 244; 3. Syn. 1585 cap. 19 S. 421. 8. Syn. 1594 bestimmt cap. 33, daß den Doktrina-Pfarrern 12 Hammel, 12 Ziegen und 2 Schweine zum Lebensunterhalt genügen sollen. Größer darf ihre Herde nicht sein (S. 704). — Zu «camarico» vgl. Acosta V 19 S 367.

[35] Don Phelipe weiß um das Verbot der absolutio complicis S. 568.

gute Ordnung halten, daß ihre Priester «gute Christen sind und Gott dienen». Er nennt dabei Franziskaner, Merzedarier, Dominikaner und Augustiner. Überall leben sie in Konventen und dürfen keine Doktrina innehaben, ohne daß dort eine klösterliche Gemeinschaft bestehe [36]. Eine besonders gute Note bekommen die Jesuiten: auf dem Bilde (478) knien vor dem jungen «Retor general» — er meint wohl den Provinzial — zwei Mitglieder der Gesellschaft Jesu, über deren Haupt «ubedencia» (Gehorsam) geschrieben steht. Der Text (479) erwähnt ihre gelehrten Professoren in den Lateinschulen und ihre sprachkundigen Prediger. Sie nennen die Männer «Brüder» und die Frauen «Schwestern». Auch streben sie nicht darnach, reich nach Spanien heimzukehren oder eine Farm zu besitzen — sondern ihr Reichtum liegt in der Gewinnung von Seelen. In ähnlicher Weise werden die Eremiten vom hl. Johannes Peccador [37] samt den anderen Eremiten Perus gelobt ob ihrer Uneigennützigkeit und ihrer werktätigen Liebe in den Spitälern (480 f.).

Kurz nach dem Abschnitt der Chronik, der von den Doktrina-Geistlichen handelt, folgt eine mehr kritische Behandlung der einzelnen Orden. Franziskaner, Eremiten und Jesuiten erhalten uneingeschränktes Lob. Das Jesuiten-Bild zeigt den Pater als guten Beichtvater mit Rosenkranz und Bildchen zum Umhängen, vor dem ein Indianer kniet. Die Patres der Gesellschaft werden als «sehr heilig» bezeichnet, Liebhaber der Armut und der Buße, ohne Hochmut. Sie verlassen nie ihren Konvent ohne Erlaubnis ihres Prälaten, sind große Gelehrte und Prediger für Spanier und Indianer. «Seit dieser Orden in dieses Reich gekommen ist, ist Gott vom Himmel auf die Welt gekommen in dieses Reich» (635 f. vgl. 599) [38].

Auf dem Bilde des Franziskaners reicht der freundliche «Fraile», der in der rechten Hand das Kreuz hält, mit der linken dem armen Indianer ein Brot. Diese Patres sind «heilig und sehr christlich ... und lieben gar sehr die Armen Jesu Christi». Nie hat man über sie Klagen gehört. Bei ihnen zu beichten ist herrlich (es gloria), «denn der Pönitent wird durch ihre Liebe und Güte zur Reue bewegt». Darum beichten auch alle armen Indianer gerne bei ihnen und küssen ihnen die Hände (629 f.). Andernorts (659 f.) meint Don Phelipe, der Bischof solle besserungsbedürftige Doktrina-Geistliche für sechs Monate zu den Jesuiten oder zu den Franziskanern schicken. Ebenso empfiehlt er, das Schulwesen in die Hände beider Orden zu legen: die Patres der Gesellschaft Jesu und des hl. Franz sollen eine Schule leiten für die Söhne der fürst-

---

36 S. 475: no puede tener dotrina cino rrecogido. B. 747. Vgl. Acosta V 20 S. 368 ff. Lopetegui S. 115.

37 Johannes, der sich selbst El grande peccador nannte, war zuerst Eremit, dann Barmherziger Bruder und starb als solcher 1600 in Xeres (Spanien): F. Doyé, Selige und Heilige, Leipzig 1929, I S. 583. Nach dem Konzil Lima 1583 gab es in Peru Eremiten, die ziemlich frei organisiert waren; das Konzil wünscht, daß sie schwarze Kleider tragen (III c. 32 S. 249). Wo Don Phelipe seinen Stiefbruder, den Eremiten, nach seiner Priesterweihe darstellt, erscheint er in Weltpriestertracht (B. 17).

38 Als besonders tüchtigen Jesuiten rühmt der Chronist (636) P. Santiago. Es war Bartolomé Santiago, ein bekannter Kenner der Aymara-Sprache zur Zeit Acosta's: Lopetegui S. 523. Vgl. NZM 1945 S. 28.

lichen Kaziken [39] und eine zweite für die reichen und für die armen Indianer, und sie lehren, «damit sie gute christliche Söhne werden für die Leitung und saubere Ordnung (pulicia) und die christliche Haltung (cristiandad) dieses Reiches» (697).

Ein dritter Orden, den der Chronist besonders lobt, sind die Eremiten, die er einmal nach dem ersten Eremiten St. Paul benennt (632), ein andermal nach dem 1600 gestorbenen Eremiten Johann Peccador (480). Diese sammeln selbst Almosen für die Armen, — auf dem Bilde (631) gibt ein vornehmer Kazike dem knieenden Einsiedler mit Kreuz und Totenschädel seine Gabe in einer Schale. Ihre Demut und Wohltätigkeit ist unbeschreiblich (632). Don Phelipe kannte den Orden gut, weil sein Halbbruder Don Martino demselben angehörte.

Martin war ein Mestize: sein Vater war der spanische Kapitän Luys de Avalos de Ayala, seine Mutter die Inka-Tochter Donna Juana Curioello, die später unseren Don Phelipe zur Welt brachte. Mit 7 Jahren begann der Knabe Martin seinen Dienst für Gott im Hospital von Cuzco (733). Als Zwölfjähriger wurde er zum Eremiten eingekleidet (B. 14) und begann sein Studium. Bald unterrichtete er auch seine Brüder und so verdankt ihm Don Phelipe, daß es seine Bilderchronik verfassen konnte (15). Nach seiner Priesterweihe wurde er Kurat und Benefiziat im Spital von Guamanga (= Huamanga) und Kaplan der Armen. Er tat viele Bußwerke — ein Bild (19) zeigt ihn bei der Geißelung in Gegenwart des Spitalverwalters — und hielt sich einen Hahn als Weck-Uhr. Die Familie seines Stiefvaters Don Martin Guaman Malque de Ayala unterrichtete er in den Geboten Gottes, im Evangelium und in den guten Werken (B. 17). Ein Indianerdorf in der Nähe der Stadt erbat sich den Eremiten Martin als Doktrina-Pfarrer. Der Bischof verpflichtete ihn, diesen Posten anzunehmen. Er blieb aber nur einige Monate auf der Doktrin. So sehr die Indianer zufrieden waren — ihm selbst gefiel es nicht, «weil man dort mehr Silber gewinnt als Seelen». So kehrte er zu den armen Kranken, Alten und Waisenkindern ins Spital zurück, starb jedoch wenige Monate später, etwa 40 Jahre alt (20) [40].

Den Jesuiten, Franziskanern und Eremiten ist die Caritas anvertraut, die Sorge für Lahme und Kranke, Blinde und Krüppel, für alle alten Leute von 80 Jahren an und für die Waisenkinder. Sie sammeln dafür Lebensmittel und teilen diese wieder aus. Solche Werke der Liebe geschehen ohne Silber [41]. Die Kaziken helfen den guten Ordensleuten bei den Sammlungen. «In der Stadt oder in den Felsen oder auf dem Bergland — allzeit ist Gott mit ihnen und die Liebe» (638). Der Chronist kann ihre liebenswürdige Bescheidenheit und Dankbarkeit nicht genug rühmen. Sogar einen Trunk Wasser empfangen sie auf den Knien (vgl. B. 631).

Neben den Jesuiten, Franziskanern und Eremiten nennt Don Phelipe unter den mit der Caritas Betrauten auch «die Klosterfrauen und

---

[39] Schon seit 1513 waren Kaziken-Söhne den Franziskanern zur Erziehung überwiesen worden: Lopetegui S. 195. Acosta billigt den Plan von Internaten für Kazikensöhne als eine schwierige, aber aussichtsreiche Sache für die Zukunft (III 19 S. 202). Andrerseits stellt er fest, daß die vornehmsten Indianer ihre Söhne gern für kirchliche Dienste (Ministrieren etc.) hergeben, auch für den höheren Unterricht: primores ipsi libentissime filios suos Ecclesiasticis ministeriis, et litteris imbuendos tradunt, idque pro gloria non parva ducunt (VI 19 S. 425).

[40] Auch Wunder weiß unsere Chronik von Don Martin zu berichten (18) und die Intentionen, nach denen er an den einzelnen Wochentagen zelebrierte. In seiner Begeisterung meint Don Phelipe, Bischöfe und Prälaten sollten allen Priestern diese Intentionen vorschreiben, sogar unter der Strafe der Exkommunikation (21).

[41] Bild 637: Indianer bringt ein Huhn.

Schwestern, die in dieses Reich kommen» [42]. Andernorts (482) zeichnet er eine «Ober-Äbtissin und Generalvikarin» und zählt als wohlgeordnete Frauenkongregationen auf: die Schwestern von U. L. Frau von der Menschwerdung - von U. L. Frau von der Unbefleckten Empfängnis - von der hl. Klara - von der hl. Anna - von der hl. Maria Magdalena - von der hl. Katharina - von der hl. Maria von Ägypten - von der hl. Ursula und ihren 11 000 Jungfrauen - von der hl. Luzia - von der hl. Barbara. All diese stehen gut geregelt im Dienste Gottes in den Städten, Dörfern und Flecken des Reiches. Er fügt hinzu: «Eine sehr heilige und dem Dienste Gottes förderliche Sache wäre es, wenn unser Präsident Klöster von jungfräulichen Nonnen stiften würde für Indianerinnen und Negerinnen, damit der Glaube Christi in der Welt gemehrt werde» [43]. Noch einmal zählt der Chronist (634) die guten Konvente auf mit den demütigen, gehorsamen und wohltätigen Schwestern. Auf einem Bild (633) steht die Nonne hinter dem Gitter des Pfortenfensters und eine Indianerin bringt ihr eine Gabe. Der Text sagt, daß alle von Klosterfrauen in Liebe aufgenommen würden, daß die Klosterkirchen sehr sauber seien und die Nonnen für die armen Sünder beten. Neben diesen braven Klosterfrauen gab es noch «Schwestern in der Welt - sorores del mundo», die stolz und eitel waren, wenig Nächstenliebe hatten und auch sonst nicht einwandfrei waren (634). Und doch lebte gerade damals noch in Lima die heilige Rosa († 1617) als Drittordensschwester außerhalb eines Konventes! Leider hören wir nichts weiter von den farbigen Schwestern oder von dem «Präsidenten», der sie stiften wollte. Einheimische Missionsschwestern wären bitter nötig gewesen für Peru in jener Zeit, wo Mädchenschulen und Mädchenerziehung bei dem vielfachen Versagen der Doktrina-Geistlichen am besten in die Hände weiblicher Lehrkräfte gehört hätten [44].

Während Don Phelipe in einem früheren Abschnitt seiner Chronik die Ordensleute allgemein lobt, teilt er nun im Doktrina-Teil auch manchen Tadel aus. Ein tapferer, zorniger Augustiner schlägt einen Indianer (643 f.); so fürchten sich die Leute seiner Doktrina vor ihm. Das ist bedauerlich, wo doch der hl. Augustin ein so großer Heiliger war

---

[42] las monjas y beatas que pasaren por este rreyno ... (638); «beatas» sind nicht klausurierte Schwestern.

[43] S. 483 (nachträglich hinzugefügte Notiz): muy santa cosa y servicio de dios nostro senhor que se el pricidente fique monasteros de uirgenes monjas de las yndianas y negras para que aumenti la fe de jesu cristo en el mundo y tenia (?) sus auadias y vicarias en esterreyno y pulicia -. Wenn wir den in der Handschrift etwas schlecht erhaltenen Nachsatz recht verstehen, sollte die Gründung außerhalb von Peru erfolgen.

[44] Nach A. Väth, Die Frauenorden in den Missionen, Aachen 1920, S. 3-6, hätten sich die weiblichen Orden im alten Südamerika nicht am caritativen Wirken beteiligt. Das läßt sich nach der Aussage unserer Chronik nicht halten. Väth erwähnt die Stiftung eines Klarissenklosters in Quito durch den König für Kazikentöchter, das jedoch bald von Spanierinnen übernommen wurde, die die Indianerinnen verdrängten. A. Huonder, Der einheimische Klerus in den Heidenländern, Freiburg i. Br. 1909, S. 33, weiß von der Gründung eigener Klöster für indianische Nonnen. — Die 5. Synode von Lima (1588) verordnet cap. 10 (S. 447). In monialium coenobiis non sint aethiopissae, nec personae saeculares aliae ad serviendum.

und gelehrter als alle anderen Kirchenlehrer. Viele seiner Söhne waren Heilige. Auf den Doktrinen zeigen sich auch die Dominikaner hart und lassen Mädchen und Witwen zur Strafe am Webstuhl arbeiten (645 f.). Besser ist es, sie bleiben in den Konventen, wo sie als Gelehrte und Prediger so Großes leisten. Auch von den Merzedariern weiß der Chronist ein Beispiel, wie ein Pater als Kommendador eines Dorfes die Leute mit Straf-Arbeit am Webstuhl plagte, sodaß die Indianer das Dorf verließen (647 ff.). Diese Fälle sollen dartun, - Don Phelipe bemerkt dies ausdrücklich -, daß für Ordensleute das Leben auf den Doktrinen nicht gut ist und daß sie in ihren Konventen am rechten Platz sind. Das ist eine alte Erfahrung der Peru-Mission [45]; die Bildchronik zeigt sie drastisch in Bild und Beispiel.

Inquisition, Visitatoren und Bischöfe.

«No ay rrmedio — es hilft nichts» klagt Don Phelipe immer wieder, wenn er von der Bedrückung der Indianer spricht. Doch hört er nicht auf, nach Hilfe zu suchen und um Hilfe zu rufen. Er will keine Selbsthilfe der Indianer — gerade in kirchlichen Fragen soll die Rettung durch die kirchliche Obrigkeit kommen. Viel erwartet er von der Inquisition. Darum zeichnet er ein sehr freundliches Bild vom Inquisitor und seinem jungen geistlichen Richter und urteilt, diese Einrichtung sei in Peru wohlgeordnet. Die Inquisitoren Prado und Flores schätzt er als wohltätige (caritatibo) Menschen; ihr Amt gereiche zur Seelenrettung der getauften Christen [46].

Ähnlicherweise begrüßt Don Phelipe auch das Amt der Visitatoren, denen er einen großen Abschnitt (675-693) widmet. Seine Darstellung ist wiederum weniger systematisch oder chronologisch als subjektiv und temperamentvoll, wohl seinen persönlichen Erfahrungen erwachsen. Er kennt eine Anzahl wirklich treffliche Visitatoren - Christobal de Albornos und Juan Lopes de Quintanilla nennt er mit Namen. Auf den Bildern reiten die hohen Herren durchs Land im Auftrag ihres Bischofs. Albornos strafte die schlechten Doktrina-Geistlichen, nahm aber auch den Indianern ihre heidnischen Idole weg und strafte die falschen Zauberer (675 f.). In ähnlicher Weise ging auch Quintanilla gegen die Reste des Heidentums vor, ein Freund der Indianer, gerecht und bescheiden (681 f.). Andere Visitatoren aber halfen den fehlbaren spanischen Kuraten oder ließen sich hintergehen, straften die Indianer, die Anklagen gegen ihre Geistlichen vorbringen. Manche sind anspruchsvoll, ja Räuber statt Richter, wollen Silber und Stoffe oder lassen sich bestechen [47]. Und alle Visitatoren kosten sehr viel. Der Chronist stellt eine Liste von mehr als zwei engbeschriebenen Seiten auf mit den

---

[45] Acosta, De procuranda V 16 S. 360 f. Lopetegui S. 339.

[46] S. 477 f. 698.

[47] S. 683. Bei einer Bestechung muß man dem Visitator 1000 pesos geben, dem Notar 500, dem Fiskal 100 und dem Dolmetsch 50. — Die bischöfliche Visitation war genau geregelt mit sorgfältigen Vorschriften für die Visitatoren auf dem Konzil von Lima 1583, Act. IV cap. 1-5 (S. 251 f.), dazu durch das 3. Edikt des Konzils mit dem Fragebogen S. 265 ff. Nochmals wird den Visitatoren in Syn. 4 (1586) cap. 17 Anspruchslosigkeit empfohlen (S. 441).

Ausgaben für Speisen und Getränke, Lasttiere, Fahrzeuge, Träger, Boten; er gibt die Preise an und weiß von Überforderung — und all das geht letzten Endes auf Rechnung der armen Indianer [48]. Um den Mißständen der Visitation abzuhelfen, macht Don Phelipe den abenteuerlichen Vorschlag, einen Generalvisitator aufzustellen, der als Vertreter des Papstes und des Königs von Spanien 12 Jahre lang mit unbeschränkten Vollmachten im Dienste sein soll. Er muß von edler Abstammung sein, kein Jude und kein Maure, sondern ein Ritter, sehr heilig und gelehrt. Don Phelipe weiß auch, was er alles visitieren muß: den Pfarrer, seine Sprachkenntnisse, seine Lebensführung und Wirtschaftsführung, Pfarrhaus, Kirche, Spital, Schule, Sakramentenspendung und Gottesdienst. Er muß auch den Resten des Heidentums nachgehen und Zauberer aufspüren (684-688).

Es ist nicht sicher, ob der Chronist selbst geglaubt hat, daß sich dieser Plan verwirklichen lasse. Jedenfalls zeigt sein Vorschlag, daß er sehr gut wußte, worauf es bei solchen Visitationen ankommt; seiner eigenen Angabe nach hat er ja selbst schon bei Visitatoren als Dolmetsch gedient.

Solange sich eine päpstlich-königliche Generalvisitation nicht durchführen ließ, lag die Leitung des Klerus, namentlich der Doktrina-Geistlichen, hauptsächlich in der Hand der Bischöfe. Don Phelipe zeichnet (699) ein Bild der kirchlichen Hierarchie mit einem Kardinal [49], einem Erzbischof und einem Bischof. Dann beschreibt er die Gliederung in Peru [50], wie er sich sie vorstellt: in Lima sollte ein Kardinal sein, Erzbischöfe in Cuzco - Novo Reyno - Popayan - Quito - Rio Bamba - Cuenca - Loxa - Chuquizaca, Bischöfe in 10 weiteren Städten, Weihbischöfe (obispos de anillos) an vier Orten. Der Chronist erhofft offenbar von einer solchen Erhöhung und Vermehrung der Oberhirten eine Besserung der Zustände im Doktrina-Klerus. Von einigen Bischöfen, die tatsächlich regiert haben, weiß er gelegentlich zu berichten. Don Toribio Mogrevejo (1581—1606) rühmt er, weil er durch persönliche Visitation gutes Gericht übte und das Wohl der armen Indianer förderte (690). Erzbischof Loyasa (1546—1575) stiftete große Güter an das Eingeborenenspital St. Anna in der Königsstadt Lima (698). Bischof Don Antonio de Raya von Cuzco schenkte viele Liegenschaften zum Bau der Jesuitenkirche in Guamanga (Huamanga) (698). Ein eigenes Bild widmet Don Phelipe dem Bischof Don Sebastian de Mendoza von Cuzco, dem «christlichen», streng rechtlichen und wohlwollenden Freunde der armen Indianer und Fürsten des Reiches Peru. Der Chronist wünscht sich noch besonders einen Bischof aus der Gesellschaft Jesu, von dem er sich viel erwartet.

Bei allem, was Don Phelipe in seiner Bildchronik vom Klerus schreibt, findet sich nichts über die Frage des einheimischen Klerus. Man könnte meinen, er würde als reinrassiger Indianer und Inka-Sprosse für die

---

48 Aranzel S. 691-693, vgl. 682.

49 Der Kardinal ist «segunda persona de su santidad» — also der Nächste nach dem Papste, wie des Chronisten Vater der Nächste nach dem Inka war.

50 S. 700. Don Phelipe rechnet Peru zu «las yndas orentales» — meinte er damit etwa den östlichen Teil von Westindien?

Ausbildung und Weihe von Indianer-Priestern eintreten[51]. Wir konnten nichts dergleichen finden. Nicht einmal an den Stellen, wo er von seinem Halbbruder, dem Mestizen-Priester Don Martino mit einigem Stolz und heiliger Begeisterung schreibt, rührt er an solche Fragen. So viel er an den spanischen Doktrina-Geistlichen auszusetzen hat — als Visitator und Richter wünscht er sich Priester aus edlem, spanischen Rittergeblüt. Dies ist um so auffälliger, als doch seine ganze Chronik dem Schutz und den Rechten der «armen Indianer», in etwa auch der Neger gilt. Bezeichnend ist, daß Don Phelipe niemals ausführlicher von der Spanier-Seelsorge in den Städten erzählt. Sein Interesse galt den Farbigen und letzten Endes der Mission, das heißt der völligen Loslösung der Indianer aus Götterkult und Zauberei. Er schreibt mahnend und warnend, zur Besserung aufrufend, damit nicht durch das schlechte Beispiel der Doktrina-Geistlichen die völlige Christianisierung und die Überwindung von Unglaube und Götzendienst verhindert werde (714).

---

51 Acosta ist in der Frage sehr zurückhaltend: De procuranda VI 19 S. 424 ff. Lopetegui S. 379-402; A. Huonder, Der einheimische Klerus in den Heidenländern, Freiburg i. B. 1909 S. 24-32; L. Lopetegui S. J., El Papa Gregorio XIII y la Ordinación de mestizos hispano-incàicos. «Xenia Piana» (Roma 1943), 179-203.

Un inventaire des Archives de la Propagande

⟨milieu du XVII^e siècle⟩

(fra Girolamo Nicolio, augustin, † 14 avril 1662) son Journal historique des Missions d'Afrique, d'Amérique et d'Asie.

Par Fernand Combaluzier C. M., Paris. 4

Asia - Mesopotamia [49]

1. Quella parte dell' Asia, che stà posta frà i dui fiumi celeberrimi Eufrate et Tigri, con un nome molto appropriato si chiama Mesopotamia che in latino si puol chiamare Interamnes: paese celebre nell' antiche historie per la sua fertilità, e richezze, e hoggi sono ancora in esso molte città riche, e grandi, particolarmente Diarbech anticamente detta Edessa, ma gl' habitatori sono infetti d'heresie, scisme et altri errori.
2. La missione di Mesopotamia fù concessa a Conventuali circa l'anno 1641 [50] i quali vi andarono, e fecero frutto, che fù impedito assai da quel clero e vescovo che sono scismatici, mà poi non si sappe più nuova di questa missione sin' all' anno 1653. Che fù di nuovo eretta la med[esim]a missione sotto il med[esim]o prefetto, il quale di bel nuovo venuto a Roma mentre stava proseguendo certe sue istanze per danari morse 1658.
3. Similmente alla Mesopotamia fu mandato un prete secolare caldeo convertito dal luteranismo 1645, mà non si è saputo più nuova.

Asia - Parthia [51]

1. Se bene la Parthia paese affatto abandonata, con tutto cio non tantosto la S. Sede ap[osto]lica hà veduto aprire un poco di adito che subito vi fece entrar' operarii. e questi furono Domenicani destinativi nell' anno 1649. Mà altro segno, che vi siano andati la S. Congr[egazion]e non hà [97 recto] se non che gli fu pagata la provisione assegnata gli dalla S. Congr[egazion]e.

Samarcand 2. Oltre di questi la S. Congr[egazion]e hà nell' anno 1652 destinati Riformati per la provincia di Samarcand nella Parthia, e Scythia, a quali la S. Congr[egazion]e pago per la p[rim]a volta la provisione, mà poi e perche chi la dimandava, si scoperse che non vi era andato gli e la nego non ostante ch' egli adducesse per scusa la difficolta de passi.

Sciabulugad 3. In un altra provincia detta Sciabulugad hanno chiesa li Carmelitani, mà non si sa altro.

Asia - Persia [52]

1. Le missioni in Persia sono di due sorti, alcune sono in generale, e senza assegnatione de luoghi particolari, a quali gl' operarii siano destinati, et altre sono con d[ett]o assegnamento alli luoghi particolari. Che hora si nominaranno, doppo che si saranno toccate quelle notitie, che si hanno delle prime.
2. Sin dal principio della S. Congr[egazion]e furono destinati alla Persia gli Agostiniani, mà non si sono poi havute le notitie, che bisognavano facendo essi solamente di quando in quando ist[an]ze per le loro facoltà, et aiuti, ô al più raccontando le controversie con altri frati missionarii nelle med[esim]e parti. L'ultime notitie di esse sono nell' anno 1642.
3. Furono similmente destinati alla Persia i Capuccini sin dall' anno 1626 i [53] quali fecero gran profitto massime verso l'anno 1632 nel qual tempo diedero essatissime relationi di se, le quali furono attestate da altri missionarii lodandogli in estremo. E se bene le relatione non capitano ogni anno, come bisognarebbe, con tutto cio continuano sin al giorno d'hoggi detti Padri nella d[ett]a missione.
4. La missione de Carmelitani è più antica perche vi furono mandati sin dal [54] tempo di Paolo V e anche di Clemente 8°. Si che la S. Congr[egazion]e trovan-

dogli gia in Persia sub[it]o gli concesse le facoltà, e provision necessarie per quella missione, massime nell' anno 1629 e dalle istanze varie che hanno fatte di tempo in tempo si raccoglie che hanno perseverato in quella missione sino al giorno presente; e l'anno 1654 fu rinforzata questa missione da i soggetti del seminario della Vittoria.

[97 verso] 5. Non ci è missione de Domenicani sensibile, e forma poiche solo uno, ô due solamente si nominano missionarii sul principio della S. Congr[egazion]e senza che si habbia maggior notitia.

6. In quanto a preti secolari la S. Congr[egazion]e non ha mancato di mandarli, quando si sono offerti e trovati idonei, mà non si è sentito nissun' effetto, ne seguito.

E questo è in quanto alle missioni di Persia in genere, hora in quanto alle med[esim]e in particolare, e de luoghi, nelli quali sono fondate.

Asia - Persia - Aspaham [55]

7. In Aspa[h]am regia della Persia ci è un vescovo e sua residenza, fondato da Francesi, il D^mo^ [Bernard de Sainte-Thérèse] vescovo frà Carmelitano, hora vi è stato inviato un altro detto Placido Du Chemin, benedettino il quale havute le sue speditioni, etc. è andato in Francia con intentione di passare poi in Persia, e si spera da lui grand' avanzamento alla S. Fede cattol[ic]a.

8 In aiuto suo sono Capuccini, Carmelitani, e Agost[inia]ni e sarebbe bene che anche i Gesuiti e Domenicani fondassero conventi come i primi, per aiutar tutto l'Oriente, et esser luogo di ricapito a tutti li missionarii, che ivi si mandano. Il tempo di queste missioni è il med[esim]o che si osservo nella Persia in genere, che quasi tutti vi andarono sul principio della S. Congr[egazion]e.

Asia - Persia - Babylonia [56]

9. Congionata con Aspaham và anche Babilonia della quale si è parlato di sopra, per essere luogo che hora si colloca in Persia et hora in Assyria e Chaldea.

Bassora

10. Bassora è citta grandissima, e tanto piena di mercanti, che pare ùn altra Costantinopoli. Alcuni la mettono in Mesopotania, altri in Arabia felice, mà perche appartiene al Domino persico, et è distante da Babilonia da 20 giornate verso il Seno Persico, si colloca in essa, in quanto alle missioni la S. Congr[egazion]e

[11] le concesse alli Agostiniani 1623. Mà morto il primo, che vi ando, vennero altri, i quali con più felice successo fundarono chiesa, casa, e convento et eressero scuola, mà di questi non si è havuta altra relatione, ne si fa mentione, [98 recto] di essi sin' all' anno 1642-1643, quando fecero certe istanze.

12. La med[esim]a missione di Bassora si concesse similmente nell' anno 1623 alli Carmelitani scalzi i quali vi andarono e fondarono chiesa e convento come i primi 1626 e fecero gran frutto massime frà i Christiani di S. Giovanni mà poi non si è più parlato di loro, se bene si sappia, che pur' hora vi stanno sotto il loro vicario non senza frutto.

Cjulfa ô Giulfa [57]

13. Questa è una citta molto ricca, e mercantile non più di tre miglia lontana dalle capitale di Persia, Aspaham, e perche i Giulfani trafficano molto con gli Europei etiam più remoti Sarebbe facile d'introdurre missionarii frà loro sotto il nome di agenti del Ré di Francia, del gran duca di Toscana, di Genovesi, Venetiani etc.

14. Gli habitatori sono Armeni scsimatici molto mal sodisfatti di loro preti, e vescovo, e perô molto inclinati alla S. fede catt[oli]ca mà il timore delle pene grosse, e delle multe esorbitanti ritrahe molto dalla professione dalla S. fede, massime i più ricchi, che sono tanto più timidi, quanto più hanno da perdere.

15. Gli Carmelitani scalzi hebbero questa missione 1645 et esesndovi andati [58] comprarono una chiesa, per hospitio, nel quale stavano tre de loro ordine, e la med[esim]a missione fù rinovata nel 1650.

Asia - Persia - Commoron [59]

16. Commoron è un porto nel seno persico, che per i caldi eccessivi è di tanta cattiv'aria, che quasi tutti i forastieri morono. Questa difficoltà sbigottisce i missionarii di andarvi, dal che viene, che quei poveri christiani restano abbandonatissimi non havendo ne anco che battezzi i loro figlioli, onde tutto il di si fanno mahometani. Questo abbandonnamento scandalizza etiam gl' heretici inglesi et hollandesi, tanto più che i mercanti trovano il modo di starvi, onde li effetti dell' aria se bene cattivi non sono pero irreparabili. La S. Congr[egazion]e per ovviare a questo scandalo, e per soccorrere questi poveri popoli ha decretato una missione in qualche luogo vicino di miglio' aria, e che [98 verso] di quando in quando scorrano a Commoron per aiutar quei poveri christiani, e il comandamento fù datto alli Carmelitani 1658 6 augusti.

Asia - Persia - Esterabad [60]

17. Esterabad è un luogo ô citta nella Persia lontano da Aspaham da 14 giornate; nella e circa la quale sta una natione detta Calmar, die quattro cento famiglie in circa, e perche si stimava, ch'erano christiani, almeno per esplorar lo stato loro la S. Congr[egazion]e vi mando un missionario, mà sotto pretesto della difficoltà di passi tornô in dietro re infecta, ma come dicono che vi si puol' andare senza pericolo si potrebbe fondare una bella missione, e avanzare il camino de missi[ona]rii che vanno per terra verse l'Indie.

Asia - Persia - Gurgistan [61]

18. In questo luogo li missionarii Agostiniani havevano un convento, che hora è perso, essendo venduto da un loro frate.

Sciras

19. In Sciras i Carmelitani hanno una chiesa, mà non si sà il principio della di lei fondatione, solam[ent]e nel anno 1641, si trova che li miss[iona]rii Carmelitani mandarono la relatione.

Siria - Soria - Palestina - Terra Santa [62]

1. Prima di venire a luoghi particolari della Siria è necessario far mentione in genere delle missioni in genere, che in essa si trovano poiche nelle scritture della S. Congr[egation]e si trovano nominate senza assegnamento de luoghi.
2. Sono dunque in Siria Palestina etc. missionarii i Capuccini sin dall' anno 1629 et hanno continuate le loro fatiche sino al giorno di hoggi con dar ragguaglio di quanto passa di quando in quando, se bene non con quella esattezza, che ci bisognarebbe.
3. Similmente in Siria sono stati, e sono missionarii i Carmelitani, de quali si hà più esatta notitia nelli luoghi particolari come infra.

[99 recto] 4. L'istesso si dice delli Gesuiti e molto più delli Riformati, stante la cura del guardiano di Gerusalemme, che manda quei frati per tutta la Siria e luoghi circumvicini.

5 Finalmente si fà mentione ancora de preti secolari missionarii alla Siria [63] nell' anno 1631. Mà oltre unà o due altre che scrissero sul' principio della loro missione non si hebb[er]o altre notitie di loro, e perô vengo alli luoghi particolari, che sono.

Asia - Siria - Aleppo

6. In Aleppo anticamente detta Beroea è metropoli della Siria Comagena, che si stende verso l'Eufrate sino i confini di Armenia, citta molto popolata, e mercantile, et è in posto molto oppor[tu]no per indrizzar le missioni per tutto l'oriente per il che è stato altre volte suggerito, che saria ottimo il tenervi un vescovo zelante, e perito della lingua arabica.
7. Vi furono introdotto prima dell' anno 1626 i Carmelitani scalzi, mà vi [64] furono scacciati nel med[esim]o anno ad'istigatione de Zoccolanti di Gerusalemme,

che vi essercitano la cura dell' anime, se bene vi tornarono l'anno seguente con autorita della S. Congr[egazion]e aprendovi una chiesa, laquale era molto frequentata, mà nell' anno 1633 fù convertita in moschea del cadi insieme con quelle de Venetiani senza speranze di ricuperarle, si che hora vi ritengono solam[en]te un hospitio con tre Religiosi.

8. Nel 1623 fu decretata la missione de Capuccini e 1628 si stabilirono con baratto, o comandamento del gran Turco. Sono questi della provincia di Parigi alla quale stà appogiata la missione, e fanno le scuole tanto essi, quanto i Carmelitani con molto concorso.
9. Nell' anno 1626 fù trattato di fondarvi una missione de Gesuiti, che fù poscia stabilita nell' anno 1636, e si fà anche mentione che nell' anno 1655 vi sia stato missionario un prete secolare.

Asia - Siria - Baruti [65]

1. E citta della Siria detta da latini Beritum situata nel lido del mare mediterraneo verso l'oriente [99 verso] una grossa giorna lontana da Saida verso l'occidente; hebbe una missione di quattro Capuccini sacerdoti, con un laïco fondata nell' anno 1628. Se bene l'atto e decreto non si trova, mà dalle istanze, che poi fecero nell' anno 1634 essendo messi alla catena del grand Turco, e haveva superato l'Emir, e da certe differenze loro con un vescovo maronita si raccoglie, che hanno perseverato in questa missione sin all' anno 1634 sud° almeno.
2. Fu anche in Baruti fondato un collegio ô seminario, mà fù poi dismesso nell' anno 1632 per la partenza di Abrahamo Ecchelense maronita, che n'haveva cura.

Siria - Damasco [66]

1. La città di Damasco celebre non solo nell' historie profane mà anche sacre, è la più famosa città di tutta da Siria, distante quattro giornate da Saida e Tripoli.
2. A questa citta fu transferita la sedia di Antiochia doppo che fu distrutta, quel tanto nominato emporio di tutta l'Asia, mà hora il di lei vescovo fà molto patire quelle anime rimanendo assente, dalla sua greggia, sotto pretesto di cercar limosine a Parigi nella Francia.
3. In Damasco fù fondata una missione de Capuccini 1643 con l'aiuto di Marc' Antonio Donato mercante veneto stimolato a cio dal Ré de Francesi, e concorrendo similmente la liberalita, et opera, di un certo nobile, che si era fatto di quel ordine, mà poi i Capuccini partirono non si sà come etc. ne perche. Nel med[esim]o tempo che vi erano Capuccini vi erano parimente Zoccolanti senza penetrarsi più ne quelche fanno, ne quelch' habbino fatto.
4. Si trova finalmente una missione de preti secolari fondata 1653 mà essendo il Prefetto, et altri fratti schiavi cesso d[ett]a missione con gran prejud[ici]o di quelli popoli.

Asia - Siria - Drusi [67]

1. Il paese de Drusi popoli nella Siria él monte d'Antilibano, siche che confina con il Maronità, il popolo, non è ne christiano, ne turco mà perche si crede che descendano da quelli, sono alienissimi da questi, sono prontissimi a ricever la fede.
2. Questo conosciuto dallo S. Congr[egazion]e fù subito decretato [100 recto] di mandarvi una missione de Capuccini nella città detta Abaio, et essendovi mandato un certo P. Michele de Rennes, benche quei miseri chiedessero con istanza il battesimo, non glielo volse però conferire, temendo che sapendosi cio da Turchi non ne venisse qualche grave danno alla missione tutta di Siria dalla tirannide did[ett]i Turchi, mà la S. Congr[egazion]e biasimo grandissimanente questa sua attione.
3. Mà communque sia ci è ivi bisogno di una miss[io]ne per i Maroniti, che si ritirano in gran numero in questi monti, per fuggire la tirannide de Turchi. Ex collectaneis F. P. Hieronymi 36.

Asia - Siria, Palestina, Gerusalemme e Terra Sancta [68]

1. I luoghi santi circa l'anno 1325 furono comprati da Roberto Ré di Sicilia, e Gerusalemme, e consegnati a Zoccolanti come Vicarii apostolici, si come si asserisce costare per molte bolle pontificie. Stendono questi Padri la loro giuris-

dittione per tutta quasi la Siria, et anche nell' Egitto e in Cipro, et in vigore come essi dicono delle sud[ett]e bolle, che concedono al guardiano di Terra S[an]ta in questo facoltà amplissime e suole percio tenere in diversi luoghi uno, ô dui de suoi frati con tit[ol]o de Vicario, e facoltà di Ordinario.

2. Ma nascono da questo continui disordini, e dispareri con altri Religiosi delle missioni, che la Sac[ra] Congreg[azion]e conosciuto il bisogno di quei popoli vi hà in diversi luoghi instituite, circa il mostrar le patenti al Vicario del guardiano prima di cominciare la missione, e circa l'uso di alcune facoltà, che nell' istesse patente de Miss[iona]rii sono riservate all' ord[inar]io, et altro sopra quali [69] si sono fatte, e si vanno facendo continuamente diversi ordini, e decreti con pocco frutto [in]colpando notabilmente cosi gl'uni, come gl'altri, benche tal volta forsi più gli missionarii, che non vogliano veruna sorte di subordinatione à religiosi di altro or[din]e.
3. In riguardo delle sud[ett]e dissensioni dell' anno 1626 fù fatto decretto che questi missionarii, non si mandassero ne luoghi soggetti al Guardiano di Gerusalemme, e ne quali sono i Zoccolanti ma poi nell' anno 1627 fù dichiarato doversi questo intendere di Gerusalemme Betlemme [100 verso] Nazareth, et altri luoghi dell' Egitto, Siria, e Palestina ne quali i Zoccolanti hanno conventi formati, col numero de religiosi, che vienne prescrittodal dalle Costitutioni pontificie, e non de luoghi dove hanno solo gl' hospitii overo dimorano come capellani de Consoli. [70] I missionarii che si è detto dà sopra essere nella Siria, a Palestina, sono Gesuiti, Crmelitani scalzi, e Capuccini, cô quali ultimi più che non gl' altri sono sempre mai vive le accenate dissensioni.
4. Fu eccetuato da questa regola Aleppo, nel quale i Zoccolanti vi hanno conventi, e tuttavia ivi sono miss[iona]rii come si è veduto. Mà devonô però mostrar le patenti al Guardiano, ô Vicario suo.
5. Di tutti questi, ô si è parlato, ô si parlarô distintamente a sui proprii luoghi.
6. Non si parla de preti secolari missionarii per che se bene alcuni hanno fatto qualche volta ist[anza] per questa missione, con tutto cio non si è stabilito mai niente.

Asia - Siria - Monte Carmelo

1. Monte Carmelo antica habitatione di Elia profeta è lontano una giornata dè [71] Nazareth e 160 miglia da Cipro alle cui falde di questo monte vi è la città di Caifa, che anticamente fù detta la Porfiria dodeci miglia lontano per una via piana, e sicura ci è la citta de Acri molto popolata, e mercantile.
2. I Carmelitani scalzi, che da questo monte, dove stette il loro Institutore Elia, pigliano il nome, desiderosi di haverlo, e fondarsi, e stabilirsi in esso, lo comprarono con 300 piastre da quell'emir, qual denaro poi la S. Congre[gazion]e gli rese per la maggior loro consolatione, et aiuto di quei popoli fù concessa loro la missione dell' anno 1627 e di mano in mano sono andati mandando soggetti, che mantenendo, d[ett]o posto hanno nel med[esim]o tempo mantenuta la missione. Fanno molto frutto, e conversioni, mà secretamente, perche se un Turco abbracia la fede christiana, venendo a notitia de suoi l'abbruciano, e impalano vivo. Che se un scismatico si fà cattolico perdono i suoi beni, e perche i Turchi sono esattissimi nell' esecutione di queste leggi, però pocco frutto si fà ne dominii loro, e massime in Siria.
4. Hanno havute molte tribolationi anche dall' aria med[esi]ma mà a questo si sono ingegnati di rimediare con la temperanza, osservandosi che chi in quel monte si contenta dell' acqua del fonte di S. Elia sta sano [101 recto] ammalandosi subito che beve vino.

   Gli Carmelitani mitigati hanno dimandato questa missione, mà sempre gli è sta negata, accioche in cambio di edificare non distruggano con lo scandalo, che potrebbero dare nelle discordie che probabilmente nasceriano fra loro e i scalzi.

Asia - Siria - Monte Libano, e Maroniti [73]

1. Il Libano tanto celebrato nella S. Scrittura è un monte abbondantissimo di tutto quel ch'è necessario al vitto humano, a segno che con sette scudi soli si fà commodamente la provisione per tutto l'anno del vitto per una persona sola.

2. Gli habitatori sono i maroniti con il loro Patriarca divotissimi, e ubbedientissimi alla S. Sede Aplica, non essendosi mai frà tante scisme que hanno lacerato tutto l'Oriente; separati di lei communione, onde la Sede ap[osto]lica con particolarissima cura si è applicata a conservargli.
3. Perche oltre moltissimi altri aiuti n' hanno du' collegii in Italia, uno in Ravenna, e un altro in Roma, e se bene molti de gl' allievi ritornando alla patria si danno ad esercitii vili, come de cuochi, corrieri etc. con tutto cio ne sono usciti molti soggetti buoni, alli quali come in altri paesi del settentrione massimanente, si puole appresso Dio attribuire la conservatione almeno di quelle poche [74] scintille di fede che restano.
4. Mà oltre quest' aiuto la S. Congr[egazion]e non ha mancato di mandargli missionarii come Carmelitani i quali nell' anno 1643 ottennero da quel Patriarca un convento, nel quale habitano da tre sacerdoti.
5. Furono etiam nell' anno 1630 mandati i Capuccini, che similmente fundaronvi un' hospitio, mà doppo 14 anni lo lasciarono per habitare più commodamente, e sicuramente quella citta di Tripoli.
6. Doppo questi si tratto nell 'anno 1643 di mandarvi i Riformati, mà per non suscitar disgusto con quel patr[iarc]a fu riposto all'istanza, che se ne faceva, che si concederebbe lad[ett]a missione, perche il patriarca con sue lettere la chiedesse, mà non si è saputto altro, anzi prima nell' anno 1630 la S. Congr[egazion]e non volse dargli se ben chiesta ut supra.

[101 verso] 7. E perche li Maroniti sono divotissimi del Rosario è stato suggerito alla S. Congr[egazion]e di fondarvi una missione de Domenicani, mà la S. Congr-[egazion]e non la volse concedere etiam che il patriarca med[esim]o la chiedesse sin dell' anno 1630.

8. Delli preti secolari dovrebbe questa missione essere ottimanente provista dalli collegii, che sono nominati di sopra; mà perô pochi si sono trovati, che se sono applicati a propagare la fede per via di missione, essendosi quasi tutti applicati ad' altri exercitii tal volta vili, come si è detto.
9. Con tutto cio nell' anno 1654 et 1655 si nominavano uno, ô due per quella missione usciti da questo collegio di Roma, e finalmente 1666 un altro che andô à Chesruan, come altri di sopra Eden frà detti maroniti.

Asia - Siria - Saida [76]

1. L'antica Sidone presso Tyro, capo di tutta Fenicia, è loco nominato spesso nell' antico testamento e celebrato da un miracolo di Christo Nrô Signore nella Sirophenissa, e lodato della dispositione è havrebbero havuto all S^{a} fede, se gli venivano fatte le gratie, che si facevano alli hebrei, ora è celebre solo per il commercio che tiene con i mercanti francesi, il che hà giovato allo stabilimento di una missione de Capuccini stabilita nell' anno 1625 ad' istanza del Ré Ludovico 13^{0} di Francia, et i Capuccini vi tengono tre soggetti. Mà di questa missione non si sà molto, e non si saprebbe niente affato se non fusse per i contrasti con i Zoccolanti di Gerusalemme massime per una cappella occupata da primi a secondi, e benche la S^{a} Congr[egazion]e comandasse che d[ett]a cappella si restituisse 1628 con tutto cio nell' anno 1630 la ritenevana, mà poi non si sà altro.

Asia - Siria - Tripoli [77]

1. Tripoli è una citta nelle maremme di Siria, tre giornate lontana da Baruti, che gli stà all' Oriente nell' anno 1634, vi fù fondata una missione de Capuccini con la liberalita di Marco Soderino mercante veneto, vi erano quattro soggetti che tutti predicavano bene in Arabico, mà [102 recto] dall' istanze che ne facevano di danari per comperarsi case, non paiono ben provisti di habitatione.
2. Similmente i Carmelitani scalzi vi hanno un hospitio, mà altra notitia, che spetti a missione non si hà.
3. Del resto sotto questa missione sono provincie vastissime, et abbondantizima [78] raccolta da fare, se vi fussero operarii, poiche non solam[en]te la moltitudine de christiani sparsi per quelle provincie è quasi innumerabile, mà di più vi sono certi popoli, che habitano nelli monti, che sono frà Tripoli et Aleppo. Questa natione si dimanda, Kebbini che vivono senza lege e senza sacerdotio, adorano

il sole et ignorano il vero Dio, che lo fece. Resistono con gran fierezza à Turchi, mà si sono soggetati al p[rinci]pe de Drusi, al quale pagano tributo.
Vide Indicem Asiae ab anno 1657.

Asia - Scithia, Tartaria vide **Parthia**

1. Tartaria non è altrô che l'antica Scithia e si come questa da gl' antichi, fù [79] divisa in Asiatica et Europea, cosi questa è doppia, una minore detta Procopense, et è l'Europea, essendo alla mano destra del Tanai che divide l'Europa e l'Asia. L'altra maggiore ch' è la cura asiatica. paese vastissimo che occupa tutto il settentrione dell' Asia, mà nelle scritture della S. Congr[egazion]e non facendosi q[ue]sta distintione si nomina passim la Tartaria indiscriminatim et indistincte. Onde per non errare tutto quelche si dice in questa maniera di Tartaria, si applica alla maggiore, et asiatica, potendosi come effetivamente si hà da creddere all' Europea e minore.
2. Un altra confusione è nelle scritture, che molti hanno confuso la Tartaria, con il regno del gran Mogor nell' Indie, ma realmente sono regioni distintissime.
3. Ma comunque sia la Tartaria, è molto bisognosa e priva di missionarii, e [80] benche i Capuccini hano fatto spesso istanze per questa missione, con tutto cio non si vede risolutione.
4. Similmente si trova un altra delli Carmelitani fondata del 1653, mà ô s'intende del Mogor, ô vero non si sà più niente di essa.

[102 verso] 5. Mà si come la Tartaria maggiore, è vicina alla minore, cosi la Sacrà Congr[egazion]e hà spesso comandato alli Padri Domenicani della Tartaria procopense di passare nell' asiatica, mà senza frutto. Vide Circassia è Parthia.

6. Nella montagna appresso la città di Tarso nelli colli Caspii vi sono christiani senza sacerdoti.

[103 recto] **Missioni nell' Asia delle quali il P. Fr[a] Girolamo non fa mentione nelle sue raccolte** [81]

1. Agra v[ide] Solor.
2. Si parla di un metropolita in Amed nella Mesopotamia, 1653, 82-8.
3. Gli Angamalensi dimandavano missionarii frati Domenicani sin dell' anno 1631, 19-31.
4. Nell' anno 1627, 236-28, si trova una missione.
5. All' isole de Flor, in Arenz, in Armenia si trova che si poteva far missione 1630, 178-37.
6. 1631, 86-14, si trova che in Arvian sede patriarchale de gl' Armeni della Persia è luogo atto per missione. [
7. Nell' anno 1625, 218-15, si vede che in Bengala ci erano Agostiniani, e Gesuiti, mà poi non si sà più lo stato di quella povera christianità.
8. Dalle relationi dell' anno 1628, 225-18. Si vede che ci erano Carmelitani nel regno di Caché nell' Indie, e che il Ré era disposto a ricever la fede, come anco 1632 22-5 et 28-24 mà poi non si parla più.
9. Nell' anno 1652, 113-31 fu istituita una missione nel regno di Calamina [82] nell' Indie di frati Agostiniani, mà poi non si è saputo lo stato di essa.
10. Similmente si è parlato del battesimo del Ré di Candia nell' Indie, mà senza sapersi altro. Se non è Ceilan questo regno de quo vide Asiae Indicem ab 1657.
11. Fu decretata la missione de Carmelitani al monte Carmelo dell' anno 1627, 177-9 e si parla dello stato e progresso di essa sin dell' anno 1644.
Vide Indicem Asiae post annum 1657, sopra lo stato presente.
12. Nel regno di Ceilan ci e un altro regno detto Mutale, il cui Ré mostrava [83] gran dispositione a ricever la fede, mà non si vede altra risolutione circa di esso 1644, 86-40.
13. Coccino è un luogo nell' Indie Orientale, nel quale ci è vescovo, e paese oportuno per fondare una missione 1636, 69-38, 1640 et 1644, 329-18.
14. Similmente se non è errore delli scrittori ci è un altro luogo simile di nome e di fatto de quo 1625, 197-19.
15. 1633, 335-20 si parla di una missione in Co[ci]ncina di un martirio ivi successo, ma senza sapersi altro.

16. [absent].
17. Nell' anno 1642, 72-24. Si trova una missione in Capuccini chiamata Opella o Coroneta.

[103 verso] 18. Si parla di un prencipe di Dadian, nella Mengrellia mà non si parla di questa missione, forse ch'è compresa in quella die Mengrellia, 1644, 199-10.
19. Come anco della missione di Cyrene, ch'è in Cipro.
20. Si fa mentione del luogo detto Diarbecher nell' anno, 1642 et 1646, mà [84] lo comprendono sotto l'Armenia ô sotto la Misopotamia, 224-15.
21. Arzerum è pure un luogo in Armenia, nel quale perô non si fà mentione di missione 1642, 385-13.
22. Si fà ben mentione del vescovo di Edessa in Siria, mà non di missione, che pur pare potersi fondare 1625, 251-10, 1628, 10-9, 1635, 307, 1638, 151-56 etc. Sin' all 'anno 1647, doppo il quale non si parla più.
23. Del luogo detto Esron fra Maroniti, si parla dall' anno 1628. Sin' all' anno 1638, mà poi non si parla più.
24. Di Gaza in Palestina non si parla se non per amore di Pantaleone Ligaridio, ô Paisio arciv[escov]o 1653, 100-16, 1654, 45-16.
25. Della missione di Colconda, vide 1644 et 1651, 21-24, 50-12, 89-14.
26. Si parla di discordie di Gomoristi, e Armeni 1629, 245-13.
27. Della missione e stato de Jacobiti si parla dall' anno 1631 sin' all' anno [85] 1648 e poi non si tratta più.
28. Nell' anno 1625, 232-20 si parla di Manila, e del di lei vescovo, e si come è luogo di vescovato, cosi potrebbe essere di missione.
29. Ci è nell' Indie Malaca dove potrebbe collorcarsi missione, si come ci è vescovato 1626, 40-25.
30. Si vede dall' anno 1626 che un missionario haveva penetrato alla nuova Guinea, ma senz' altro 73-26.
31. Ci è nell' Indie Angamali, et Malabar dove potriano fondarsi missioni 1626, 74-5, 1650, 336-13.
32. Nell' anno 1629, 243-36, 1630, 33-14, si parlo del vescovo di S. Thomé nell' Indie, e si potrebbe nel med[esim]o luogo collocar' una missione.
33. 1630 42-8 fatta una missione alli popoli di Lacondones, Cochahes, e Taysan [Taeptan]. Il missionario fù il vescovo di Merida nell' Indie similmente.
Il missionario fù il vescovo di Merida nell' Indie similmente.
34. 1635 210-17 si parla della città di Baccai nella quale sono i Domenicani, mà non si parlà di missione 1635, 211-19.

[35 absent]. [D' après l'Index nominum, il s'agit ici de Scalsca].
36. Si parla di quattro provincie nella terra ferma, dell' Indie orientali, e di [86] varie provincie fattevi 1635, 341-34 etc. 357-24.

[104 recto] 37. 1638 si comincia a parlare di lamenti dell' arcidiacono della Serra di S. Thomé 1633, 28-3. Vide Indicem Asiae ab anno 1657.
38. De Bragmanni si parla 1638, 49-22, e della missione loro all' Indie.
39. Si parla del Ré delle Maldive, mà non si tratta di missione 1645, 410-27.
40. 1639, 253-29, si fa mentione del Patriarca di Melchiti.
41. Si parla della conversione di un imperatore di Monomuapa nell' Indie [87] Orientali, 1630, 139-3.
42. Si trova una missione decretata al Monte santo, 1625, 222-3.
43. Si fà mentione di Salsette ô Morgani, 1629, 369-34.
44. Si fà mentione di una missione e Mussul, 128, 10-7.
45. Si fà mentione di Nazareth nella Siria, dove gl' Osservanti tenevano scuola, vi si potrebbe mettere una missione 1629, 23, 1634, 19, 20.
46. Della missione alli Nestoriani si parla nella Chaldea, Babilonia, Aleppo etc.
47. Della missione di Ninive, v. Indicem ab anno 1657, v. Mossul.
48. In Ptolomaida nella Siria fù istituita missione, 1629, 325-11. [
49. Si trova la dispositione per fondar una missione nell' Isola di Assumba, 1651, 89-15.
50. Si fa mentione di una missione nella citta di Samarcand, nella Tartaria, 1646, 12, 23.
51. 1642, 294., si trova la missione di Domenicani al regno di Siam etc. [88]
52. Nell' Isola di Toprabana si parla di conversioni mà non di missioni, 1629, 322-8.
53. Nella Tatta nell' Indie fù istituita missione 1632, 27, 24 e si parla di essa sin' all' anno 1637, 277-16.

54. Vicino al mare Caspio nelle montagne ci è un luogo detto Taron, nel quale sarebbe necessaria una missione 1637, 350-34.
[104 verso, blanc]

[105 recto]

Index locorum Asiae

Abasa, pag. 67-2.
Abranazer, p. 3, 4, 5-1, 6-3.
Acri, pag. 71-1.
Aleppo, pag. 63-6, 74-4.
Alingia, p. 2-3, 5-1, [6-3]
Amed, pag. 81-1.
S. Andrea, pag. 77-16.
Angamala, pag. 81-2.
Angamali, pag. 85-31.
Annobon, pag. 29-1.
Antiochia, pag. 66-2.
Antipóla, pag. 32-9.
Arabia felice, pag. 1-1.
Arentz, pag. 81-5.
Arvian, pag. 81-6, v. Ervan
Armenia, pag. 2, 5, 81-4. pag. 84-21, 84-26.
Arnica, pag. 22.
Arracan, pag. 29-2.
Arzerum, pag. 84-21.
Asia minor, pag. 13 [14-4]
Asphahan, pag. 17-6, 55-7.
Assiria, pag. 15.
[Assumba, pag. 87-49].
Babilonia, pag. 9-6, 15-2. et 3, pag. 34-11, 56-9.
Baccai, pag. 86-34, 35-14.
Baruti, pag. 65-1, 77-1.
Basiipraces, pag. 29-3.
Bassora, p. 34 et 11, 56-10.
Battavia nova, pag. 59, vide in America.
Bicciolin, pag. 36-14.
Bengala, pag. 30-4, 81-7.
Beritus, vide Baruti.
Beroea, v. Aleppo et p. 63-6.
Bologna, vide Bartolomeo
Bonderen, pag. 35-14.
Boola, pag. 32-9.
Bragmani, pag. 86-38.
Brama, pag. 30-5.
Cache, pag. 81-8.
Caifà, pag. 71-1.
[Calamina, pag. 82-9.]
Calmar, pag. 60-17.
Canara, pag. 35-14.
Candia, pag. 82-10.
Caramania, pag. 13.
Carigari, pag. 32-9.
Carmelo monte, 71, 82-11.
Caspii Colli, pag. 80-6.
Caspio mare, pag. 88-54.
Cassidassi, p. 13, 1. [14-5]
Ceilan, 37-16, 82-10, 82-12.
Celebes, pag. 31-7.
Chaldea, pag. 15-2 et 3.
Chelbini, pag. 78-3.
Chesruan, pag. 75-9.
Chezuch, pag. 5-1.
China, pag. 18, 31-8.
Christianni di S. Giovanni, pag. 16-5, 59-12.
Ciburg, pag. 5-1.
Cilicia, pag. 13-1 [14-4]
Cipso, pag. 22, [1-2] [24-4] pag. 68-1, 71-1.
Circassia, pag. 21, 8-5.
Cirene, pag. 83-19.
Citta di Dio, pag. 41-19.
Ciulfa, vide Giulfa, p. 5-1.
Cochaces, pag. 85-33.
Cocincina, pag. 18, 31-8.
Coccino, pag. 46-26, 83-13, pag. 83-14.
Coira, pag. 18, 31-8.
Colconda, v. Golgonda et, pag. 84-25.
Colli Caspii, pag. 80-6.
Comagena Siria, pag. 63-6.
Commoron, v. Gomoron, pag. 59-16.
Co[n]cincina, pag. 83-15.
Consaghe, pag. 5-1.
Cranganor, pag. 31-8.
Curdistan, pag. 5-1.
Cyrene, pag. 83-19.
Dadian, pag. 83-18.
Damasco, pag. 66-1.
Dapitani, pag. 32-9.
Diarbech, Diarbercher, pag. 49-1, 84-20.
Dio [Citta di Dio], 41-19.
Dogamina, pag. 32-9.
Drusi, pag. 76-1, 78 3.
Eden, pag. 75-9.
Edessa, pag. 49-1, 84-22.
Egitto, pag. 68-1.
Ervan, pag. 5-1, 81-6.
Esron, pag. 84-23.
Esterabad, pag. 60-17.
Filippine, pag. 31-9.
Flor isola, pag. 81-3.
Formosa, pag. 32-10.
Gaza, pag. 84-24.
Giappone, pag. 26.
Gerusalemme, p. 68-1 et 2.
Giorgia, pag. 25 [1-1].
Gio (Christiani di S. Giovanni), vide Christiani.
Giulfa, pag. 57-13, 59-13, pag. 61-18, pag. 5-1.
Goa, pag. 33-11.
Golgonda, p. 34-12, 84-25.
Gomoristi, pag. 84-26.
Gomoron, v. Commoron et, pag. 59-16.
[Gruan, pag. 5-1.]
Guinea nell' India, 83-30.
Gurgistan, pag. 61-18.
Halingia, p. 2-3, 5-1 [6-3].
Hermosa, v. Formosa, pag. 32-10.
Hiberi, pag. 35-14.
Jacobiti, pag. 15-1, 85-27.
Jafanapatan, pag. 37-16.
Japone, vide Giappone.
Java, pag. 35-13.
Idalcan, pag. 35-14.
Indie, pag. 29.
Ionia, pag. 14-3.
Isola Flor, pag. 81-3.
Isola di S. Thomé, p. 29-1.
Kalmar, vide Calmar.
Kelbini, pag. 78-3.
Lacondones, pag. 85-33.
Libano, vide monte.
Macasar, pag. 36-15.
Madure, pag. 37-16.
Magansar, pag. 36-15.
Malabar, p. 37-16, 85-31.
Malaca, pag. 45-25, 85-29.
Maldive, pag. 86-39.
Malipur, pag. 29-1, 38-17.
Manar, pag. 37-16.
Manila, pag. 85-28.
Mare Caspio, pag. 88-54.
Maroniti, pag. 22-1, 37-16, pag. 37-3, 84-23.
[Folio 106 verso] Mascate, pag. 1-1.
Melchiti, pag. 86-40.
Mengrellia, pag. 25 [83-18].
Merida, pag. 85-33.
Mesopotamia, pag. 49 [84, 20] (sic).
Mina, pag. 38-18.
Mogor, pag. 1-2, 38-19, pag. 79-2.
[Molucche, pag. 41-20.]
Monomuapa, pag. 86-41.
Monte Carmelo, pag. 71, pag. 82-11.
Monte Libano, pag. 73, vide Drusi.

Monte Santo, pag. 87-42.
Morgan, pag. 87-43.
Mossul, pag. 87-44.
Mutale, pag. 82-12.
Natolia, pag. 13.
Naxevan, pag. 2-1, 7-1.
Nazareth, p. 71-1 [87-45].
Neocesaren, pag. 13, 17-6.
Nestoriani, pag. 15-1.
Nicosia, pag. 22.
Ninive, pag. 87-47.
Opella, pag. 83-17.
Pafo, pag. 22.
Palapaga, pag. 32-9.
Palestina, pag. 62, 84-24, vide Siria.
Parthia, pag. 51.
Pegù, pag. 29-2, 42-21.
Persia, pag. 15-1, 17-6, pag. 34-11, 53, 81-6.
Pescaria, pag. 46-26.
Philippine, vide Filippine.
Porfiria, pag. 71-1.
Portogallo, pag. 20-6, pag. 38-16, 43-2, 44-24.
[Ptolomaida, pag. 87-48].
Ravenna, pag. 73-3.
Roma, pag. 73-3.
Saida, p. 65-1, 66-1, 76-1.
Scalsca, pag. 86-35 (n. b. deficit dans le texte).
Salsette, pag. 87-43.
Samarcand, p. 51-2, 87-50.
Samari, pag. 32-9.
Samboanga, pag. 32-9.
Sant' Andrea, pag. 37-16.
San Stefano, pag. 44-23.
San Tomaso, v. Tomasso.
Saraceni, pag. 1-3.
Sciabulugad, pag. 51-3.
Sciras, pag. 61-19.
Scithia, pag. 79-1, v. Parthia, v. Tartaria.
Serra di San Tomaso, 33-14, 44-22, 86-37.
Settali, pag. 13-1.
Siam, pag. 44-24, 88-51.
Sicilia, pag. 68-1.
Sidone, pag. 76-1, v. Saida.
Silavi, pag. 32-9.
Siria, pag. 62-1, 63-6.
Smirne, pag. 13-2.
Solor, pag. 45-25.
Soria, vide Siria.
Spagna, pag. 20-6.
S. Stefano, pag. 44-23.
Taeptan (sic), pag. 85-33.
Taron, pag. 88-54.
Tarso, pag. 80-6.
Tartaria, pag. 21-1, 38-19, pag. 79-1.
Tatta, pag. 41, 88-53.
Terra ferma, pag. 86-36.
Terra Santa, p. 68, v. Siria.
S. Tomaso Apostolo, pag. 31-8, 37-16.
Isola di S. Tomaso, pag. 30-6, 29-1.
Serra di S. Tomaso, pag. 36-14, 44-2, 86-37.
Tiro, pag. 76-1.
Tolemaida, pag. 87-48.
Tomor, pag. 45-25.
Tonchino, pag. 18, 31-8.
Toprabana, pag. 88-52.
Tripoli, pag. 66-1, 74-5, pag. 77-1.
Tunchino, vide Tonchino.
Voxu, pag. 26.

(octobre 1938 - mai 1939).

Les chrétientés mélanésiennes et la guerre.

Par Patrick O'Reilly, S. M., Paris.

Sommaire: Loyalisme et fidélité des Mélanésiens. Leur aide militaire et civile aux opérations des Alliés. Leur attitude sous l'occupation japonaise. Mouvements de populations. Contacts avec les troupes alliées. Poussées de prophétisme. Réactions chrétiennes. Le problème des contrats de travail.

A la veille de la guerre dans le Pacifique, les indigènes mélanésiens, du point de vue de leur évolution culturelle, en gros, peuvent se diviser en deux groupes. Le Fidjien, et le Canaque de la Nouvelle-Calédonie, est déjà très évolué. Il vit dans le cadre de colonies centenaires, organisées, industrialisées. Il sait lire et écrire, est presque toujours baptisé. L'homme des Salomon, celui des Hébrides, de la Nouvelle-Bretagne ou de la Papouasie, en est à un stade moins avancé. Si, sur les côtes, autour des Missions, chacun paie sa taxe, on rencontre encore ici ou là, dans l'intérieur des grandes îles, des coins mal pénétrés — uncontroled areas. La vie indigène, bien que de plus en plus influencée par l'européen ou le chinois, a presque partout gardé son caractère originel. C'est le paradis des ethnographes. La jeunesse fréquente les plantations. Les Missions ont commencé leur travail. Il est encore fort loin d'être achevé. L'ensemble de la population n'a pas encore été touché par les écoles. Les cadres de l'administration civile sont généralement en place, mais coiffent les populations d'assez haut et d'assez loin.

Toute la Mélanésie, après Pearl Harbour, va devenir zone de guerre. Zone d'opérations actives et passagères pour les Salomon — qui verront les batailles de la Mer de Corail et de Guadalcanal, le Stalingrad des Mers du Sud —, zone de combats permanents en Nouvelle-Guinée où les noms de Bouna, de Wau, de Salamana sont dans toutes les mémoires; zone d'arrières, de dépôts et de ravitaillement pour les Hébrides, Fidji et la Nouvelle-Calédonie, qui connaîtront des travaux de défense, d'importantes bases et d'énormes mouvements de troupes.

D'après des renseignements glanés ici ou là dans les livres ou articles de revues traitant de la guerre dans le Pacifique [1], d'après des correspondances particulières reçues de là-bas et les conversations avec certains témoins oculaires, étudions les répercussions des évènements sur les indigènes mélanésiens et la réaction de ceux-ci devant les faits qui viennent bouleverser leurs existences.

*

Une première constatation s'impose: le loyalisme des indigènes et leur volonté efficace de venir en aide à la puissance colonisatrice: Angleterre, France ou Australie. Hormis quelques poussées d'un prophétisme

[1] Voir la bibliographie détaillée dans le «Journal de la Société des Océanistes» t. I, Paris, 1945, 187 et suiv.

nationaliste déjà existant avant guerre, je ne vois nulle part signaler une effervescence notoire ou le désir de tirer parti des évènements.

Le Bataillon du Pacifique comptera des Néo-Calédoniens pour près de la moitié de son effectif d'environ 600 hommes. On sait la brillante tenue au feu de cette petite unité qui, ralliée aux Forces de la France Libre, combattit brillamment dès Bir-Hakeim.

Aux Nouvelles-Hébrides, une petite troupe s'organise dont l'Australie fournit le matériel et l'armement: la New-Hebrides Defense Force. Elle comprend 8 officiers, 13 blancs et 109 indigènes. Elle est chargée de surveillances locales, monte le guet dans les différentes îles de l'Archipel. Les Fijian Battalions offrent déjà des effectifs plus importants et grouperont deux bataillons commandés par deux Néo-Zélandais ayant des intérêts à Fidji: les Lieutenants-Colonels Lipton et Wollker. Une fois instruite et équipée, cette troupe est d'abord utilisée pour les missions locales dans l'Archipel. Une fois Fidji hors d'atteinte, on hésite d'abord à se servir de ce contingent. Quelle pourrait être la valeur au combat de ces indigènes qui, évidemment, ne saurraient être utilisés dans les mêmes opérations que des Marines ou des sections spécialisées de débarquement? On fait néanmoins confiance aux Fidjiens: on les emploiera pour des rôles de commandos. Pas d'opérations de force: mais des rôles de surveillances, de réductions, de raids, de coups de mains.

Les Salomonais, eux, sont groupés en un corps auxiliaire: le Solomon Island Labour Corps, une sorte de complément du train des équipages et des sapeurs du génie. On tâtonna d'abord un peu pour utiliser ces hommes assez difficiles à manœuvrer et l'on connut des déboires. Mais dès qu'on leur eut donné un encadrement d'officiers de police locale ou d'administrateurs de districts connaissant leur langue, leurs possibilités, leur façon de travailler et de réagir, on obtint un rendement utile. En janvier-février 1943, 500 Salomonais sont employés comme porteurs et chargés d'amener le ravitaillement aux unités combattantes par des pistes du bush où les jeeps elles-mêmes ne peuvent accéder. «Slow if sure», dit un colonel dans un rapport officiel. A la même époque, mille de leurs concitoyens travaillent comme manœuvres sur les terrains d'aviation: main-d'œuvre habituée aux gros travaux sous ce climat excessif qui épuise les européens et leur interdit une parfaite efficience.

La mise en action d'un Papuan Infantry Battalion est également à signaler, s'il ne sortait un peu des limites ethniques de notre sujet. Il était surtout composé d'anciens police-boys, bien entraînés, originaires pour la plupart de Nouvelle-Guinée ou de Nouvelle-Irlande. En Papouasie, où la guerre est particulièrement brutale, alors que les Japonnais attaquent Port Moresby par l'intérieur, une grande partie de la population mâle est requise pour les portages dans la montagne. C'est le labour line dont le travail fut considérable et permit le ravitaillement des troupes australiennes en action. Tous les blessés, en particulier, purent être transportés sur des brancards par des sentiers et des chemins de montagne sur des parcours qui se comptaient par dizaines de kilomètres.

*

Mais de l'autre côté des lignes, en terre occupée par les Japonais, que se passe-t-il? Quelle est la réaction des indigènes en présence de l'ennemi des Australiens et des Anglais?

Une lettre du R.P. Montauban, missionnaire à Buka, petite île qui prolonge au nord la grande terre de Bougainville, apporte des détails intéressants sur ce point et pose le problème en son entier. Bougainville, entièrement sous le contrôle japonais en 1942, sera partiellement occupé par les alliés. Mais toute sa partie nord, et Buka, resteront aux mains de Tokio jusqu'à la capitulation.

«La situation de nos gens à Buka, écrit le Père Montauban, fut tout de suite très difficile. Tous les Blancs, tous les Chinois avaient été évacués. Les officiels et les soldats, eux aussi, s'étaient retirés. Nous restions tout juste cinq missionnaires comme européens.

«Souvent, dans le début de l'invasion, les indigènes nous demandaient: «Qu'allons-nous devenir? Pourquoi le Gouvernement nous a-t-il abandonnés?» Les premiers temps, il me fut aisé de leur expliquer la situation et de leur faire comprendre que les blancs ne s'étaient éloignés que pour un temps. Les Japs étaient encore peu nombreux.

«Mais bientôt les Japs s'amenèrent sur notre petite île comme des nuages de sauterelles. Des bateaux de guerre et des transports arrivaient quotidiennement et déversaient sur le rivage des flots de soldats, avec des munitions et des approvisionnements de toutes sortes: des canons de tous calibres, des mitrailleuses, des bombes, des torpilles, des machines énormes et de formes bizarres, des automobiles, des camions, des avions par centaines. Qu'étaient, à côté de tout cela, la vingtaine de fusils australiens et les deux ou trois mitrailleuses que l'on avait vues ici? Les Japs étaient donc les plus forts: les blancs, dont on ne voyait jamais ni les avions, ni les bateaux, ne pourraient jamais les chasser! Qui donc oserait blâmer nos pauvres gens d'avoir eu, au début, cette conviction? Les évènements n'étaient-ils pas assez tristement suggestifs, même pour nous?

«Il y avait bien, chaque jour, un gros bimoteur américain qui venait nous survoler. Son bruit, presque musical, nous annonçait sa venue. Quand les boys l'apercevaient, ils croyaient retrouver un ami. Tous criaient: «Hem, musik belong America!» Sur un ton de regret et de pitié, quelques-uns ajoutaient: «Turagu! He come makim what name?»

«Dès leur arrivée, les Japonais organisèrent des équipes pour leurs travaux: équipements portuaires ou aérodromes ... Instinctivement, les indigènes se sentirent encore dépendants du gouvernement australien. En travaillant pour les Japs, n'allaient-ils pas se préparer des représailles pour plus tard? Par ailleurs, ils n'avaient aucune possibilité d'enfreindre les ordres des derniers venus. Déjà, plusieurs d'entre eux, qui obtempéraient un peu trop mollement aux directives des nouveaux maîtres, s'étaient vus menacés d'avoir la tête coupée. Ils étaient terrifiés quand ils entendaient les Japs leur crier comme en rugissant: «You liki no; me you cuti cuti!» Et ils faisaient, en disant cela, le geste de se couper la gorge.

«Mais on se rappelait aussi que les Australiens avaient eux-mêmes conseillé d'obéir aux Japonais quand ceux-ci seraient définitivement installés. On obéit donc. D'abord avec méfiance. Puis, l'attrait du nouveau, l'idée que les autres reviendraient difficilement, et, enfin, l'espoir d'un bon paiement, dissipèrent les derniers scrupules. L'intense propagande des Japonais dès le début de l'occupation fit le reste et hâta l'entière soumision du pays.

«Cependant, les travaux réclamés — des travaux forcés — étaient durs. Au début, les travailleurs recevaient, chaque jour, une ration de riz et de poisson, avec quelques biscuits. Ce régime ne dura guère. Vers la fin de 1943, les boys durent se nourrir complètement eux-mêmes. Le petit supplément alimentaire indigène — taros ou patates — qu'ils allaient chercher dans leurs villages devint bientôt leur plat de résistance. Les paiements promis au début furent réglés avec de plus en plus de retard et, finalement, ne vinrent plus du tout. En même temps, on sentait que les Japonais devenaient nerveux, se montraient stricts et exigeants.

«Il y eut alors des mécontentements et des murmures parmi les indigènes. Dix fois j'ai entendu dire: «Les Blancs nous traitaient mieux. Nous étions avec eux bien nourris et payés!». Mais on n'osait pas dire cela trop haut, car on se défiait de plus en plus des Japonais. L'exécution de trois Buka impliqués dans l'affaire du cargo, celle de onze Carteret accusés d'espionnage, contribua à créer une atmosphère de terreur. Personne ne se sentait plus en sûreté. Ce mécontentement et ce malaise ne cessèrent de s'accentuer jusqu'à la fin. L'exécution des gens de Petats et celle de la femme de Matsungan, en 1945, n'étaient guère de nature à détendre les relations.

«Les Buka comprenaient bien que les Japs les exploitaient. Mais, incapables de se défendre, ils en prirent leur parti. En bons fatalistes — ils le sont tous un peu — ils firent contre mauvaise fortune bon cœur et s'accommodèrent à la situation. Par les indigènes de Big Buka, de la Grande Terre, qui passaient les lignes, ils apprirent du reste que là leurs compatriotes trahissaient les Japonais et se sauvaient d'eux. Ces nouvelles leur étaient comme un aiguillon et les réveillaient. Je les entendais me dire: «Si les Américains étaient par ici, Père, tu crois que nous, les Buka, nous n'en ferions pas autant? On courrait pour les aider! Pourquoi ne viennent-ils pas bien vite?»

«L'aviation américaine lançait parfois des tracts. Ces feuilles de propagande engageaient les indigènes à se tenir à l'écart des Japonais, voire même à se sauver d'eux. «Mais comment donc pourrions-nous éviter les Japonais? me disaient les Buka. Ils sont partout, même dans les plus petits villages! Au lieu de jeter ces papiers, les Américains feraient mieux de venir eux-mêmes. Nous les attendons depuis longtemps!».

«Les gens des différents villages qui venaient nous voir en passant, nous demandaient toujours: «Quand serons-nous débarrassés de ces Japonais?» Il est certain que la destruction complète de certains de leurs villages par des avions alliés, leurs compatriotes tués par les bombes et la mitraille, tout cela n'était pas pour gagner leur sympathie. «Pourquoi s'attaque-t-on à nous? disaient-ils. Nous ne somme pour rien dans cette guerre!». Mais les Alliés auraient été pardonnés du coup s'ils étaient venus les délivrer. Quand ils les entendaient bombarder un camp japonais, nos boys ne cachaient pas leur joie: «Go on; makim save; finishim all, bye bye he no more!».

«A la suite d'évènements que je vous raconterai une autre fois, les indigènes de la petite île de Petats purent être évacués par un navire australien. Ceux de Matsungan ne tardèrent pas à vouloir suivre l'exemple donné par les gens de Petats. Devenus méfiants après la disparition des habitants de Petats, les Japonais avaient aussitôt envoyé à Matsungan l'ordre de venir immédiatement s'installer à l'intérieur de Buka, près de Telatu.

«Au jour fixé pour l'évacuation, les gens de Matsungan persuadèrent au Japonais en charge de leur village d'attendre jusqu'au lendemain matin de façon à leur donner le temps de faire un grand festin d'adieux. Le Japonais qui, comme tous ses congénères, avait un appétit de loup affamé, fut trop heureux de marcher dans la combinaison. Après s'être laissé gaver de nourriture, le soir, il s'endormit la conscience tranquille. C'était là l'occasion qu'atttendaient les Matsungan pour sauter dans leurs canots et s'en aller rejoindre la zone australienne. Ce fut une de leurs compatriotes, mariée à Nova, qui paya la note.

«Vers juillet 1945, on s'attendait à un débarquement australien et les indigènes reçurent des Japonais l'ordre de tenir prêtes leurs haches et leurs lances pour les aider à repousser l'ennemi. Plusieurs me dirent à moi-même: «A quoi pensent les Japonais? Nous ne sommes tout de même pas aussi bêtes que cela. Si les Australiens viennent, les Japonais pourront toujours nous chercher!» A Gagan, ils s'étaient déjà entendus entre eux pour tuer les Japonais du village dès l'arrivée des Australiens, de manière à nous donner la possibilité de nous sauver.

«Quand la capitulation fut signée, dans notre île isolée, nous restâmes plus d'un mois sans nouvelles et sans voir aucun Allié. Les Japonais présents parlaient toujours de nouvelles constructions à élever, de nouveaux jardins à planter. Quelques-uns prévoyaient qu'ils auraient à rester par ici au moins une année, sinon davantage. Les indigènes étaient à consternés et nous ne l'étions pas moins nous-mêmes.»

Cette intéressante note nous indique bien le climat de cette occupation mélanésienne. Involontairement, nous songeons à nos propres expériences. Nous avons connu les mêmes réactions. Il est même curieux

de constater que le mouvement de balancier produit ses ravages à Buka. Au cours de ses patrouilles, M. Archer, ancien planteur à Buka, y revenant avec les galons de lieutenant dans l'administration des ANGAU (Australian New Guinea Administration Unit), crut bon de faire arrêter et emprisonner trois chefs nº. 1: Isa, Naboen et Saharia, les chefs à casquette blanche de Gagan, d'Ieta et d'Hanahan. «On reprochait à Isa, à Naboen et à Saharia leurs sympathies pro-japonaises. Pro-japonais, les pauvres, ils avaient été bien malgré eux, et dans la mesure où tout le monde a dû l'être à Buka! Ils furent, naturellement, relâchés après cette malheureuse tentative d'épuration.» Quelques chefs de la région de Bouna, sur la côte nord de la Nouvelle-Guinée, furent moins heureux qui payèrent de leur vie quelques complaisances pour les occupants japonais.

*

Un des premiers effets de la guerre fut d'entraîner d'importants mouvements de population, avec toutes les conséquences démographiques et sociales qui résultent normalement de ces brassages. Tous ces soldats indigènes, ces police boys, ces travailleurs, ces partisans sont transportés hors de leurs îles, séparés de leurs familles, sortis de leurs cadres naturels et prennent contact avec des horizons nouveaux. Et ce n'est pas seulement la partie mâle et jeune de la population qui est touchée; les civils eux-mêmes, femmes, enfants et vieillards compris, connaissent souvent le dépaysement et l'exil. Leur sûreté, la tournure des opérations obligent, en effet, quelquefois, les commandements militaires, alliés ou japonais, à des évacuations ou à des transports de population. Qu'on ne se trompe d'ailleurs pas sur les chiffres. Nous sommes en Mélanésie, il ne s'agit jamais de grands nombres: un village compte de cinquante à cent habitants, un district dépasse rarement un millier d'âmes.

Un cas précis m'est parvenu. Il s'agit de Nissan, — le Green Island des cartes nautiques. En mai 1944, les Américains s'emparent de cette île, un parfait atoll. Ils ont tôt fait de nettoyer le pays des Japonais qui s'y cramponnent. La position est très importante. Il faut rapidement l'aménager en une base d'opérations, y créer des routes, un aérodrome, des camps de passage. La population est gênante et ne saurait demeurer sur le territoire exigu en même temps que les 15 à 20 000 hommes qui doivent y séjourner. On décide donc d'évacuer sur Guadalcanal, alors totalement libéré, les quelque 12 ou 1300 habitants de Nissan et Pinepil.

Voici comment un témoin me narre le résultat de l'opération: «Ce fut une catastrophe pour ces pauvres gens, subitement arrachés à leurs villages, à leurs plantations, à leur climat, pour s'en aller au loin, dans l'inconnu. Là-bas, bien installés, sans doute, et bien nourris par leurs généreux capteurs, ils furent vite déprimés. Le cœur était toujours à Nissan. Pendant les huit mois que dura leur exil, le mal du pays et le climat en firent disparaître plus de 200.

«Imaginez leur joie quand ils purent rentrer à Pinepil d'abord, pour quelques semaines, puis à Nissan même. Et surtout leur surprise en

trouvant leur petit pays si profondément transformé. Un aérodrome! Un camp pouvant contenir 16 000 hommes! Des dizaines de kilomètres de routes! Un warf! Expérience inouïe de ces demi-primitifs au contact soudain avec notre civilisation militaire, dans tout son épanouissement le plus moderne. Les résultats se feront sentir bientôt. Actuellement, ces indigènes sont encore sous le coup du choc formidable qu'ils ont reçu. Ils ont voyagé en avion, sont montés sur des destroyers. Ils ont entrevu l'extraordinaire puissance des Blancs, leur richesse, la générosité folle de quelques-uns d'entre eux. Ils en ont reçu des cadeaux de toutes sortes, des dollars ... Et maintenant, les voilà revenus à la stricte discipline du régime australien. La pauvreté d'autrefois revient peu à peu. L'ère du confort a passé. Mais il leur reste une jalousie profonde du bien-être des Blancs. Et ils ne comprennent pas qu'ils puisssent en être privés eux-mêmes».

On ne saurait mieux dépeindre, en peu de mots, les maléfices de cette nécessaire et pourtant si brève transportation: choc physique causé par un climat un peu différent, aggravé par le mal du pays, dégoût de vivre, déséquilibre culturel ...

*

Et mon informateur d'ajouter, après cette description des malheurs de Nissan: «Depuis leur retour, l'affaire du cargo et ses folies sont tout naturellement revenues. (Il s'agit d'un mouvement, prophétique d'allure, à tendances nationalistes et à bases religieuses et qui, avant guerre, selon des formules diverses, prétendait ravir aux blancs leurs pouvoirs, symbolisés par le Cargo — les marchandises débarquées des navires de B. P. ou de Carpenter de passage dans les Iles.) La guerre donna de nouveaux espoirs aux meneurs. Le Cargo repartit de plus belle. Tant et si bien qu'à Buka, par exemple, les Japonais durent intervenir et tranchèrent la tête de trois indigènes de Malasang.»

En Nouvelle-Bretagne, ces mouvements ont été parfois nettement anti-religieux et anti-blancs. Les indigènes ont détruit des églises, maltraité certains missionnaires ...

En Papouasie, Mgr. Sorin veut bien me dire que la guerre, là non plus, n'a pas mis un terme à ces manifestations «prophétiques», — on les nomme, sur place, la «folie des mâts» — qui signalent ces temps et ces régions. On en a vu se dérouler, ces dernières années, à Keipale, dans le district d'Ononghé, à Inawana, dans celui de Fané. La «Wailala madness» a fait aussi beaucoup parler d'elle.

Il s'agit toujours de variations sur un même thème. Le grand ancêtre, celui qui, dans les mythes locaux, apporte les choses essentielles à la vie des hommes — les embarcations, la poterie, etc. ... — et qui est considéré comme l'introducteur des cultures utiles, — ce grand ancêtre va revenir, en apportant des biens nouveaux. Seulement, les blancs contrarient son action, interceptent ses bienfaits ou les utilisent à leur seul profit ... Sur ce thème général, mille broderies s'effectuent selon les imaginations locales. Ces dernières années, cet état d'esprit s'est traduit par des érections de mâts où l'on retrouve à la fois tout le rituel du

mât de cocagne et l'influence, plus récente, des pylones des stations de T.S.F. Mais il s'agit toujours d'un élan vers les puissances supérieures et de captation de richesses. Le thème est toujours à peu près le même partout. Un meneur inspiré lance l'affaire qui vite prend corps. On érige des mâts. Des groupes d'indigènes s'assemblent, qui, nuit et jour, inlassablement, tournent en dansant autour de la perche dressée. Des nuits se passent ainsi, sans arrêts. On rentre dans des sortes de transes frénétiques et certains vont tellement au bout de leurs forces qu'on les voit tomber à terre d'épuisement et d'inanition. Là, c'est une femme qui a pris la tête du mouvement. Elle fait ériger des autels, dresser des statues, orner le village avec des banderoles de verdure comme pour une Fête-Dieu, et des processions s'organisent avec des prêtresses et des «bishopesses». Elle a vu tout cela en rêve; elle a entendu des voix; elle réalise ses visions; et les gens se laissent conduire par cette Jeanne d'Arc papoue.

A Inawaya, chez les Mékéo, en 1942, ces manifestations, toujours colorées d'une hostilité contre les blancs, ont pris en outre un caractère nettement anti-religieux: On s'est tourné contre la Mission et contre ses représentants. On a envahi la station du R.P. David Coltré. Celui-ci, qui frise la cinquantaine et a une quinzaine d'années de mission, ne s'est pas laissé démonter devant ce tumulte révolutionnaire. Pour leur éviter d'être molestées, il a placé les Sœurs dans l'église et est venu s'installer devant la porte dont il interdit l'entrée. Les indigènes insistent pour pénétrer. Le Père refuse, essayant de faire entendre raison à ces papous dont certains sont des baptisés, ses paroissiens. Mais les esprits sont chauffés. Il ne veulent rien entendre. Une petite échauffourée s'en suit. Un noir s'empare même du gros bénitier de la chapelle comme d'une massue dont il veut frapper le Père. Quelques jours plus tard, le district-officer de Kairuka, alerté par un catholique resté fidèle, est là qui, accompagné de quelques police-boys, remet l'ordre. Mgr. de Boismenu arrive également pour prêcher le calme et ramener à la raison ces esprits excités [2].

*

La seule présence d'un aussi grand nombre d'étrangers dans des territoires qui, jusqu'alors, ne connaissaient qu'une occupation blanche fort peu dense, ne peut moins faire que de produire de fâcheux résultats.

Les Américains avaient des services d'hygiène d'une prévoyance et d'une efficacité remarquables. Dans leur lutte contre le paludisme, par exemple, ils ont fait beaucoup. Mais la présence de maladies vénériennes chez des populations qui les ignoraient, leur recrudescence en d'autres lieux moins préservés, est un fait. Naturellement, les Alliés accusent les Japonais. D'aucuns pensent que le mal viendrait des police-boys, infectés pour les trois-quarts ... Il sera facile d'arrêter le mal. On y travaille déjà. Comme il est dans les possibilités des médecins officiels

---

[2] Cf. Georg Höltker, Schwarmgeister in Neuguinea während des letzten Krieges. NZM, II (1946), 201-216.

locaux de stopper les quelques apparitions de dyssenterie signalées ici ou là.

Les Américains n'ont pas apporté avec eux que des caisses de bière ou de cola-coca. Il circule des anecdotes amusantes sur des barils d'essence renfermant du rhum et de l'alcool. Là non plus, le mal n'est pas indéracinable et ces populations ne seront par alcoolisées, Australiens et Anglais étant, à juste titre, particulièrement stricts dans l'application des règlements administratifs à ce sujet.

Plus dommageable, peut-être, aura été le contact avec les pires éléments blancs. Il y a sans doute autant, et peut-être plus, de déserteurs, de voleurs et de pillards dans les Mers du Sud que sur les fronts européens. Les bateaux disparaissent comme chez nous les jeeps ou le contenu des wagons de ravitaillement. On a revu des cas de piraterie. Des lascars s'en vont ici ou là cacher dans les îles leur butin, qu'ils comptent retrouver plus tard, la paix revenue. On parle d'embarquements clandestins, de trafics inavouables, de navigations frauduleuses. L'uniforme permet ou facilite bien des manigances. La complicité des indigènes est souvent nécessaire pour ces opérations. Sous cet aspect, les rencontres forcées de deux civilisations n'auront pu moins faire que d'impressionner fortement, en mal, les populations indigènes. Mgr. Sorin, le Vicaire Apostolique de la Papouasie, veut bien me le dire: «Mes Papous ont été mis brutalement en contact avec le tout-venant de l'Amérique et de l'Australie. Sir Hubert Murray, en trente années d'administration, avait su créer en Papouasie, autour du plus modeste blanc, un climat de considération, fait de respect dû à sa supériorité, d'estime, et même d'amitié. Le passage, le séjour de ces centaines de mille hommes, aura eu, sous cet aspect, de mauvais résultats. Loin de chez eux, ces soldats se crurent assez souvent, sinon tout permis, du moins non soumis à l'observation de ce petit code élémentaire de morale en vigueur dans leur pays. Et l'indigène a été profondément scandalisé. D'abord, bien sûr, par le fait même qui amenait ces troupes chez eux. Mes Papous ne parviennent pas à comprendre les conflits des blancs. Leurs guerres sont des querelles de village à village. Pour des raisons personnelles et sous des prétextes tangibles, on prend ses arcs et ses lances. On tue deux ou trois hommes, et c'est fini pour des mois, des années. Ils n'ont pas encore la notion de patrie, de vaste collectivité avec des intérêts communs. Ils n'ont pas l'idée de nation, et ne voient pas la Papouasie comme un tout. Cette guerre où on les plonge leur paraît donc aussi «absurde» que possible et contraire à tout ce qu'on était venu leur apprendre.»

Là-dessus, je ne puis mieux faire que de citer la réponse d'un homme de Buin auquel le Père Montauban avait demandé ses impressions comparées sur les différentes armées avec lesquelles il avait eu l'occasion d'entrer en rapports au cours des opérations. Tous les combattants, d'après cet homme, sont à mettre dans le même sac. «Tous sont de vaillants guerriers.» «All he fight all same! Number one ... You fellow, altogether one kind». Je sentais un peu d'ironie dans cette manière de parler, continue le P. Montauban. en même temps qu'un peu de défiance. Je poursuivis, essayant d'obtenir des précisions. Et

les Australiens? «Good fellow too much! ... America good fellow too! He Japan, he good fellow too! That's all. All he too much schellin all something belong kanaka!» «... Tous ont également beaucoup trop tiré sur les indigènes.»

*

Un tableau, aussi sombre soit-il, possède quelques taches lumineuses.

La vue du catholicisme australo-américain fut certainement pour les indigènes un enseignement, un secours et un exemple. On me signale, par exemple, la mission organisée en Nouvelle-Calédonie par le Père Lynch, un Rédemptoriste, aumônier de l'armée américaine de cette région. Quinze mille hommes en suivirent les exercices qui se terminèrent par une procession monstre suivie par douze cents soldats portant des cierges. A Bougainville, une grand'messe d'action de grâces est célébrée, pour la victoire, au pied du volcan Bagana. Plus de quatre mille membres des armées américaine, néo-zélandaise et australienne sont présents. Un Père dirige un chœur de salomonais qui chantent du plein-chant. A la Consécration, l'infanterie présente les armes, des céroféraires papous élèvent leurs torches, pendant que les avions de la R.A.F. dégagent au-dessus de l'autel. Dans les bases américaines, les indigènes voient se dérouler des cérémonies. «Le dimanche, au camp de Torokina, sur la côte est de Bougainville, m'écrit un missionnaire, la chapelle est toujurs trop petite. Les soldats sont pieux, édifiants, sans respect humain. Ils portent ostensiblement médailles et scapulaires sur leurs torses nus. De temps en temps on célèbre une Messe en plein air. On vit parfois trois ou quatre mille soldats y assister dévotement. Beaucoup font la sainte communion» ... Des manifestations de cet ordre ne sont pas exceptionelles. Elles ne peuvent moins faire que d'impressioner les indigènes.

A ces manifestations a l'arrière, s'ajoute le spectacle permanent de la vie religieuse sur les lignes de combat, où l'esprit de foi est éveillé par le danger. Tout cela est évidemment vu par les indigènes. Ils sont naturellement touchés par l'absence totale de respect humain, l'attitude profondément chrétienne de beaucoup de soldats. C'est le sentiment de l'universalité et de la catholicité de l'Eglise qui naît et s'affermit en eux.

Dans tous les centres de missions où les missionnaires ont été évacués, ils ont eu la joie en rentrant de constater qu'assez souvent, en l'absence même d'un catéchiste, un homme ou une femme s'était chargé de rassembler le dimanche les fidèles pour une prière. Dans le Vicariat de Papouasie, lors d'une des premières tournées après son retour, le Père Earl constata que deux fillettes, qui étaient en 3e classe au début de la guerre, avaient groupé 53 nouveaux écoliers et en avaient préparé 40 au baptême. Après deux ans d'absence, le Père les trouvait assez instruits pour pouvoir les baptiser sur le champ. Dans un autre village, deux jeunes filles avaient préparé au baptême 32 enfants. Ailleurs, les indigènes, en l'absence des Pères, n'ont pas hésité à baptiser les mourants ou

des personnes en danger. Ici ou là, on a tenu soigneusement un registre des nouveaux mariés et celui des enfants à baptiser.

Ces cas ne sont pas isolés. On signale de nombreux actes qui rappellent la ferveur et le dévouement de chrétientés de l'âge apostolique. C'est dans le Vicariat des Iles Salomon du Sud, à Guadalcanal, lors de la reconquête, que l'aumônier américain Finegan eut l'émotion de constater que les indigènes, leurs missionnaires ayant été massacrés, sauvegardèrent le Saint-Sacrement en allant le porter dans le bush de l'intérieur, en une chapelle rustique. Là, les chrétiens se relayèrent pour le veiller, jusqu'au jour où ils purent, l'île ayant été reprise par les Américains, prévenir un prêtre qui vint reporter la Sainte Réserve à une chapelle de la côte. Et le Père cite cette parole de ses soldats: «Oh! Père, nous croyions que nous faisions notre devoir comme catholiques, mais ces indigènes nous font honte!».

En zone d'occupation japonaise, les Missionnaires étant tenus en une demi-captivité, jamais ils ne furent trahis ni dénoncés, même par une de ces mauvaises têtes comme il en existe dans toutes les communautés. «Les Japonais interrogeaient constamment les boys à notre sujet, écrit un missionnaire mariste des Salomon, et ceux-ci savaient qu'ils leur feraient plaisir en parlant contre nous. Or, et c'est un fait très remarquable pour qui connaît les Salomonais, assez disposés à se ranger du côté du vainqueur, ils nous restèrent toujours fidèles et ne parlèrent jamais contre nous».

Sur le plan chrétien, si l'absence de certains missionnaires met la foi de leurs chrétientés à lourde épreuve, si on constate parfois du laisser-aller ou un peu d'indifférence, il est juste de signaler les bonnes réactions. Dans cet ordre de choses, je note par exemple, çà et là, le refus formel de travailler le dimanche pour les Japonais. Point contestable théologiquement, mais qui prouve un état d'esprit chrétien. Et le maintien de la vie religieuse en zone occupée, malgré des pressions contraires. Je note également le cas de Sœurs indigènes qui, emmenées en captivité par les Japonais, séparées de toutes leurs compagnes européennes, isolées dans un camp et privées de tout secours religieux pendant de longues années, maintinrent leurs positions et se refusèrent à toutes les sollicitations des Japonais.

*

On voit donc ce que la guerre aura apporté en bien et en mal aux indigènes. D'une part, le passage des troupes, là comme ailleurs, aura été funeste en apportant aux indigènes avec un plus abondant argent, une vie facile et la vue d'une moralité relâchée. Par ailleurs, les missionnaires ont dû être heureux, en général, de constater la persévérance, le sens religieux et la discipline de leurs noirs. Dans bien des cas, l'idéal religieux et la foi qu'ils étaient venus leur apporter l'emporta sur les sollicitations extérieures. Et là même où quelque laisser-aller fut constaté, il fut aisé d'y mettre bon ordre au retour et de reprendre en mains les chrétientés.

Il n'en reste pas moins que les indigènes, ayant beaucoup vu et entendu, peuvent avoir beaucoup retenu et que missions et administration vont se trouver devant un certain nombre de problèmes nouveaux. Il est bien évident que, dans le domaine du travail par exemple, nous sommes, dans ces pays, à la veille de modifications dans le statut des indigènes. Ceux-ci ont été soumis à un régime de douche écossaise: menés très strictement et très durement par les Japonais, puis beaucoup plus largement par les Américains qui avaient besoin de leur travail et considéraient comme de bonne politique d'améliorer artificiellement leur standing de vie, enfin repris en mains par les Australiens après l'armistice.

«Les travailleurs, me signale un autre correspondant, en une remarque qui vient à ce propos, regorgent de riz et de viande de conserve, et reçoivent un salaire triple de celui d'avant-guerre. On leur a donné d'abord 15 shillings, puis 18. En attendant la livre mensuelle. Et le travail fourni est des plus modéré. Il y a quelques mois, ces indigènes travaillaient en esclaves, sans répit, pour les Japs, dont non seulement ils ne recevaient rien, à part quelques volées, mais étaient obligés de se nourrir eux-mêmes. Et maintenant, sans transition, ils voient tout le monde empressé autour d'eux. Il sera très difficile de les remettre au travail».

Et mon correspondant d'ajouter: «L'autre jour, sur un schooner, j'ai vu un des boat's crew indigène faire, à l'adresse d'un blanc, le geste de lui donner un coup de pied au derrière. On n'aurait jamais vu ça avant la guerre. Les indigènes sont gâtés par un nouveau régime de fraternité qui semble vouloir s'installer même chez les blancs. Bien payés, gavés de nourriture, s'appliquant à ne faire que le strict minimum d'efforts, les boys ont conscience de l'importance que leur attribuent les blancs, ont l'illusion d'être nécessaires, étant parfois traités par eux sur un plan d'égalité».

Aux dernières nouvelles que je reçois des îles, il semble même que la question ait fait un très grand pas et que dans les colonies australiennes, le Gouvernement de Canberra, en reconnaissance de ce qu'avaient fait les indigènes pendant la guerre pour les Australiens, ait déclaré juridiquement rompus tous les contrats de travail. On a donc vu les indigènes abandonner les plantations et retourner chez eux. Sans nouvelles précises, il semble que ce soit là une mesure mal entendue ou, en tout cas, précoce. Les contrats de travail — indentured labour — étant faits pour défendre les indigènes en leur donnant un statut de travail et en leur évitant les exactions possibles des planteurs, ils n'étaient pas, de très loin, une réglementation de travail forcé. Il faudra bien qu'un jour ou l'autre, ces indigènes recommencent à payer leurs taxes et à gagner quelque argent pour se pourvoir de biens essentiels. La richesse ne durera pas toujours ...

Cette question du travail ne me semble du reste qu'un aspect particulier d'un problème plus général. Le R.P. Montauban, qui est un excellent et perspicace observateur, me signale par exemple que «les Américains, les Américains noirs surtout, ont fait beaucoup d'impression sur les indi-

gènes avec lesquels il a pu entrer en contact après sa libération. Impression de puissance, de richesse, de générosité, au détriment, naturellement, des Australiens qui, avec raison, ne tiennent pas à gâter leurs indigènes. Les Américains noirs disaient aux Salomonais: «You me brothers on time! You me one skin! Me fellow sorry too much long you fellow. Maske! Bye and bye you all same one fellow. Bye and bye you carrim shoes, trousers, good fellow clothes. Bye and bye you go long moto car! All same with us ...» Courage! Un jour viendra où vous serez comme nous. Vous porterez des chaussures, des pantalons, de bons vêtements. Un jour viendra où vous aussi conduirez des autos, comme nous! ...

Qui pourrait reprocher à des hommes le désir d'un mieux-être, d'une vie plus sûre, plus humaine, plus fraternelle? Qui pourrait même se refuser de les aider à y parvenir?

La Littérature mongole chrétienne.*

P. Jos. Van Hecken CICM (Scheut).

Un facteur indispensable dans l'évangélisation d'un peuple et dans la formation religieuse des nouveaux convertis est la création d'une littérature religieuse. Les missionnaires qui ont travaillé chez les nomades mongols, ont bien compris cette nécessité. Malgré les difficultés sans nombre inhérentes à l'élaboration d'une terminologie chrétienne et à l'impression de livres religieux en leur langue, ils se sont mis courageusement à la tâche. Ils ont traduit, écrit et édité en mongol, dans la mesure de leurs moyens, toute une série d'ouvrages religieux [1].

Dans son Esquisse de la Littérature mongole, Berthold Laufer († 1934) [2] semble être peu renseigné sur la littérature mongole chrétienne.

Un aperçu complet de cette littérature pourrait pourtant, nous semble-t-il, contribuer à une connaissance plus adéquate des travaux des missionnaires et mériter également l'attention des missiologues.

Nous traiterons d'abord de la littérature mongole catholique et ensuite de la littérature protestante ou orthodoxe, en suivant, avec plus ou moins de rigueur, l'ordre chronologique de la parution des différents ouvrages, plutôt que l'ordre logique des matières.

I. La Littérature mongole catholique.

Le premier missionnaire catholique qui a évangélisé les Mongols et en a converti quelques milliers au catholicisme, est le Frère Jean de Montcorvin OFM († 1328). Ce zélé missionnaire «comprit qu'un moyen efficace de saisir ce peuple et d'obtenir sa conversion serait de lui procurer la lecture de l'histoire évangélique. Dans ce récit, en effet, apparaît avec toute sa sublime simplicité, la vie de Jésus Christ et sa doctrine céleste. Le livre, qui raconte les premiers triomphes de l'Eglise dans le monde, les lettres si remplies de sagesse, où les apôtres instruisent de leurs devoirs les fidèles qu'ils viennent de gagner à Jésus Christ, lui parurent encore de nature à seconder l'effort de sa parole» [3]. Le Frère raconte lui-même comment, frappé sans doute de cette pensée, «il entreprit la traduction en langue mongole du Nouveau Testament tout entier et, quand cette tâche fut remplie, il y ajouta les Psaumes, afin que le peuple pût s'associer à la récitation publique de l'office divin que faisaient les enfants» [4].

---

* Comme les conditions d'impression n'ont pas permis de mettre au dessus du c et du j le signe diacritique nécessaire dans la transcription des textes mongols, nous vertissons le lecteur, que le c représente les palatales affriquées tch et tch', et le j la dentale alvéolaire tj.

1 Nous ne parlerons ici que des ouvrages strictement religieux, et laisserons de côté tout ce que les missionnaires ont produit en d'autres domaines, linguistique, historique etc.

2 Laufer Berthold, Otserk Mongolskoie Literatury, Leningrad, 1927, pp. 89-95.

3 Civezza (Marcellin de), Histoire universelle des Missions Franciscaines (traduction du P. Victor-Bernardin de Rouen OFM), Paris, T. I (1898), pp. 172-173.

4 Ibid., p. 173. — Voici le texte de la lettre de Jean de Montcorvin: «Didici competenter linguam et licteram tartaricham, que lingua usualis Tartarorum est et iam

Mais cette traduction n'a pas été conservée. En effet, à partir de l'avènement de la dynastie des Ming en 1368, les Mongols catholiques ainsi que leurs livres religieux ont complètement disparu aussi bien en Chine qu'en Mongolie.

L'apostolat mongol ne fut repris qu'au XIX[e] siècle, en 1837, - et encore ne s'agissait-il que de tentatives plus courageuses que fécondes - par deux Lazaristes: Mgr Mouly († 1869) et M. Gabet († 1853) [5]. Celui-ci réussit à convertir son professeur de mongol, un lama appelé Tsy, de la lamaserie Tch'ortch'i en pays Tchakhar [6]. Ce lama, connaissant le mandchou, traduisit de cette langue en mongol les Evangiles des dimanches et les principales fêtes de l'anné (1838) [7].

Dans une lettre du 19 juillet 1844, Mgr Mouly annonçait au Préfet de la Propagande la composition d'un premier ouvrage sur la doctrine chrétienne. «M. Gabet, écrit-il, a composé un résumé de la doctrine chrétienne en mongol, qu'il enverra et dédiera à la S. Congrégation. A moins que je ne me trompe, c'est le premier traité sur la foi catholique et romaine qui ait encore été écrit en langue et en caractères mongols . . .» [8].

Un autre lama converti, Karudi, appelé aussi Cinggeljab, rédigeait plus tard, vers 1860, un catéchisme en mongol: erkem nom un ciqula jüil i asaγoγsan ba qariγuluγsan debter. Le manuscrit, probablement unique, de ce petit livre fut brûlé par les brigands en juin 1935 à la mission de Dumdadu [9].

Avant l'arrivée des Missionnaires de la Congrégation du Cœur Immaculé de Marie (CICM-Scheut) en Mongolie (1865), aucun ouvrage religieux catholique ne fut imprimé en mongol.

Le P. Rutjes CICM [10], dès 1872, «s'occupa activement de la traduction des prières et du petit catéchisme en mongol» [11]. De leur côté, les premiers missionnaires des Ordos, dès leur arrivée en cette contrée de la Mongolie, se mirent à «traduire les prières, le symbole des apôtres, les commandements de Dieu et les principaux chapitres du catéchisme» [12]. Ils étaient aidés par le roi de Djunghar lui-même, Dzanakarudi. Plus tard, le catéchisme fut entièrement traduit en mongol-Ordos parlé, ainsi

---

transtuli in lingua illa et lictera totum novum Testamentum et psalterium, que feci scribi in pulcerrima lictera eorum». (Van den Wijngaert, Sinica Franciscana, T. I, Quaracchi-Firenze 1929, p. 350). — Cette «lingua usualis Tartarorum» est la langue mongole; l'écriture que Jean de Montcorvin a employée pour sa traduction, semble être l'écriture mongole en usage depuis l'époque de Tschinggiskan, qui est une imitation de l'écriture ouigoure.

5 Lettre de M. Gabet du 15 août 1838, dans: Annales de la Congrégation de la Mission, VI, p. 128.

6 Thomas A., Histoire de la Mission de Pékin, T. II (1925), pp. 190 et ss.

7 Lettre de M. Mouly du 15 mai 1840, dans: Annales de la Congrégation de la Mission, VI, p. 142.

8 Thomas, op. cit., II, p. 201.

9 Dumdadu est une petite chrétienté mongole au sud des Ordos, tribu d'Otok, dans l'évêche actuel de Ninghsia.

10 Nommé en 1883 Vicaire apostolique de Mongolie Orientale, mort à Song-chou-tsoei-tse en 1896.

11 Lettre du P. A. Devos, dans: Voyages de Bruxelles en Mongolie, I (1873), p. 148.

12 Ibid. p. 134.

que les prières les plus usuelles. Ces deux livres furent copiés pour l'usage des chrétiens par des scribes mongols, jusqu'en 1915.

C'est alors seulement que le R. P. Antoine Mostaert CICM [13] fit imprimer à Shanghai, T'ou-sè-wè, sa traduction en langue littéraire mongole du catéchisme chinois Yao-li wen-ta du P. d'Ollières S. J. († 1780) [14], à laquelle ils donna le titre: ciqula nom un sortal.

L'édition de ce catéchisme était suivie de près par la traduction du petit livre de propagande bien connu dans les missions de Chine, I mou liao jan, attribué à Mgr Albrand, Vicaire apostolique de Koui-tcheou († 1853) [15]. Le texte mongol parut à Shanghai en 1917 sous le titre de nigen üjimegce todorqai medekü debter.

Dans les rares moments de loisir que lui laissait l'administration de sa chrétienté de Poro Balgason, le P. Mostaert entreprit, avec l'aide d'un chrétien lettré, Öljeijab, de la tribu de Djunghar, la traduction du Grand Catéchisme chinois Yao-li t'iao kiai du P. Jean Twrdy SJ. († 1910) revu par le P. Jos. Siao SJ. († 1924) [16]. Il fit paraître ce magnifique travail en 3 volumes à Shanghai en 1920. Le premier volume, ciqula yoson u tayilburi, degedü debter, traite de la foi; le second, dumdadu debter, des commandements et préceptes; le troisième, douradu debter, explique les moyens de sanctification: sacrements et prières.

En 1900, le P. Alphonse Bermyn CICM [17], assiégé à Siao-k'iao-pan par les Boxeurs, y traduisit le petit livre chinois Lien-yu cheng yue (Mois des âmes du Purgatoire). Ce travail resta à l'état de brouillon. Plus tard, le P. Mostaert fit la traduction du Lien-yu cheng yue de M. P. Wang CM. [18] en langue littéraire. Ce petit livre, imprimé à Shanghai en 1922, est intitulé: arilγaqu oron u sünesüd ün sara.

Tous ces livres, imprimés par procédé photocollographique, étaient calligraphiés par le Mongol Töbdelger, de la tribu d'Otok.

Jusqu'à cette époque, les chrétiens mongols, pendant les offices liturgiques, se servaient de livres de prières manuscrits. Le P. Florent Claeys CICM. [19] a revu et corrigé le texte de toutes ces prières et en a composé encore un grand nombre d'autres qu'il a réunies aux premières dans un

---

13 Le P. Mostaert est un des plus grands mongolisants de l'heure actuelle, bien connu dans le monde savant pour ses ouvrages sur la langue parlée Ordos. La traduction en français de son ouvrage magistral mongol: «Textes oraux Ordos» (1937) paraîtra bientôt.

14 Jennes Joz., CICM, Het Godsdienstonderricht in China. Historisch overzicht van de apologie en de catechese in de missiën van China vanaf de 16e eeuw tot op heden, Scheut-Brussel 1942, p. 137. — Ce catéchisme chinois est resté en usage dans plusieurs vicariats du Nord de la Chine jusqu'en 1934.

15 Ibid., p. 165 et 200.

16 Ibid., p. 204.

17 Le P. Bermyn, nommé vicaire apostolique de la Mongolie Sud-Ouest en 1901, a composé un gros dictionnaire mongol-français (langue mongole Ordos) et français-mongol, d'après les dictionnaires chinois de Couvreur et Debesse SJ.

18 Catalogue de l'imprimerie du Pétang, Pékin, 1936, no 204.

19 Le P. Claeys, parti en Chine en 1889, n'est jamais rentré en Europe et travaille encore dans la mission des Ordos sous le régime des communistes, qui ont pillé sa résidence.

livre intitulé: jalbaril un debter. Ce livre de prières fut calligraphié par le Mongol Šaγdorsering, d'Otok, et imprimé à Shanghai, T'ou-sè-wè, en 1932.

C'est le même missionnaire qui a composé, avec l'aide du Mongol C. Manduγal, lettré de la tribu d'Otok, un abrégé de la vie de chaque saint honoré dans l'Eglise par une fête double, et suivi de l'oraison liturgique. Ce volume intitulé: ariγun kümün ner ün üiledbüris ün duradγal, (Histoire des actes des Saints) fut calligraphié par le Mongol Öljeicinggel, d'Otok, photocollographié à Shanghai, T'ou-sè-wè, et publié en 1934 [20].

Bien que l'histoire de l'Ancien et du Nouveau Testament fût régulièrement enseignée par le missionnaire à l'école de la mission mongole, les élèves ne disposaient d'aucun manuel d'histoire sainte. C'est encore le P. Claeys qui combla cette lacune en traduisant avec l'aide des lettrés mongols Öljeijab et Manduγal, les manuels chinois, Kou king lio chouo (Abrégé de l'Ancien Testament) et Sin king lio chouo (Abrégé du Nouveau Testament) du P. J. Hesser SVD [21]. L'abrégé de l'Ancien Testament en mongol littéraire: payucin toγtaγal un tobciya, calligraphié par Šaγdorsering, fut photocollographié à Shanghai, T'ou-sè-wè, en 1937. L'abrégé du Nouveau Testament en mongol littéraire: sine toγtaγal un tobciya, fut imprimé en 1935—1936 à l'imprimerie mongole de Poro Balgason, mission catholique chez les Mongols Ordos, tribu d'Otok. La planche du titre en gros caractères fut exécutée par Amurbelig, Mongol de la tribu d'Üüšin.

Le dernier ouvrage chinois traduit par le P. Claeys est le Kia-hiao ts'ien luen de M. Moye MEP. († 1793) [22]. Ce livre, intitulé en mongol: ger ün soryal un güiken sigümjilel (Exposé succinct d'éducation familiale), fut imprimé à Shanghai en 1938.

Nous parlions à l'instant d'une imprimerie mongole à Poro Balgason. Elle fut fondée par feu Sa Grandeur Mgr Gaspar Schotte CICM, Vicaire apostolique de Ninghsia († 1944). Le Premier Concile chinois, tenu à Shanghai en 1924, avait invité les Vicaires apostoliques de Chine à développer autant que possible l'œuvre de propagande par excéllence, la presse catholique [23]. Mgr Schotte, voulant répondre aux désirs du Concile, conçut le projet de fonder une imprimerie mongole dans son Vicariat de Ninghsia, dans lequel se trouvait la seule mission catholique mongole de toutes les missions de Chine.

En automne 1934, il avait emmené avec lui à Péking le Mongol Senggepabo, auquel il fit apprendre le métier d'imprimeur. Mgr. acheta au Pétang, imprimerie des Lazaristes, une presse à bras aux caractères mobiles [24]. La lourde presse en fonte fut transportée au prix

---

20 Il existe un ouvrage analogue en chinois: Cheng nien koang i, du P. de Mailla SJ († 1748). Cfr. Catalogus librorum lingua sinica scriptorum, T'ou-sè-wè, Shanghai, 1934, nº 38.

21 Jennes, op. cit., p. 208.

22 Ibid., p. 137.

23 Primum Concilium Sinense, nº 868.

24 Mgr. Schotte m'a affirmé que c'était la presse avec laquelle l'imprimerie du Pétang a débuté. Est-ce peut-être celle dont parle Thomas (op. cit., T. II, p. 563), et qui,

de mille difficultés par delà les dunes de sables, au fond du désert Ordos, où se trouve la chrétienté mongole de Poro Balgason.

L'année suivante, Mgr. Schotte venait lui-même installer l'imprimerie; il avait encore acheté à T'ientsin une petite presse, et le P. Léon De Wilde CICM. lui avait fourni une lithographie achetée à Koei-hoa-tch'eng.

En octobre 1935, pendant qu'il était bloqué à la résidence de Poro Balgason par des bandes de communistes qui infestaient le pays, Mgr. Schotte imprimait de ses propres mains le premier livre de religion, qui sortirait des presses de Poro Balgason. C'était le tegümel nom un sortal, recueil des principales questions et réponses, traduites en mongol par le P. Claeys. Elles étaient extraites du nouveau catéchisme unique de Chine, paru à Yen-tcheou-fou en 1934 [25].

Les annéees suivantes, le P. Remi Van Hyfte CICM, nommé directeur de l'imprimerie mongole, fit encore sortir de ses presses plusieurs recueils de prières et de chants. C'est d'abord le maγtaγal un debter, qui contient une quarantaine de cantiques mongols, composés par le P. Claeys et C. Manduγal; puis le ciqula jalbaril un debter, recueil des principales prières du jalbaril un debter. Il imprima ensuite le misa ba adislal un ladin nom, une transcription en caractères mongols des chants latins liturgiques pour la Messe et le salut du St. Sacrement (1939); enfin un petit livre à l'usage des servants de messe, transcrit en caractères mongols: misa ig sobilaqu tu ongsitak ladin nom anu.

En 1939, Mgr. Schotte avait composé en latin, au moyen de données historiques fournies par le P. Mostaert, un petit traité d'apologétique adaptée, destiné aux Mongols. Le texte latin fut traduit en mongol littéraire par le R.M.-Möngkejiryal, prêtre catholique mongol, originaire de Poro Balgason. La brochure, imprimée et éditée à Poro Balgason, est intitulée: mongγol aqa degüü ner tür ayiladqaqu cögeken ügülel, (Petit mot à mes frères les Mongols).

Une feuille volante à distribuer dans les familles chrétiennes, fut encore imprimée en 1938: ecige eke boloγsan kümün keüked tegen soryaqu keregtei jalbaril ud anu (Prières que les parents doivent apprendre à leurs enfants).

Plusieurs traités religieux et livres de religion étaient encore en projet, quand, malheureusement, les communistes chinois, en vrais vandales et ennemis de tout bien, ayant occupé la mission mongole le 11 novembre 1941, y brisèrent les presses et détruisirent l'imprimerie.

II. La littérature mongole chrétienne non-catholique.

La littérature mongole chrétienne non-catholique est moins variée mais plus abondante que la littérature catholique. Les Protestants, en

---

apportée en Chine en 1860, serait due à la libéralité du célèbre rédacteur de l'Univers, Louis Veuillot?

[25] Sur le catéchisme unique à l'usage de toutes les missions de Chine, cfr. Jennes, op. cit., blz. 225-233.

effet, n'ont d'autre livre de doctrine que la Bible. Ils n'emploient souvent pour tout moyen de propagande que la diffusion des Saintes Ecritures. En juin 1932, je rencontrai à une cinquantaine de kilomètres de Dolon noor, dans la bannière γoulcaγan des Tchakhars, un missionnaire protestant de la British and Foreign Bible Society[26], Mr. A. F. Almblad. Il me racontait que, depuis vingt ans, il parcourait, suivi d'une caravane de chameaux, portant ses caisses, toute la Mongolie Intérieure, en distribuant des Bibles. On comprend dès lors que, pour eux, la condition sine qua non d'apostolat en Mongolie, était d'avoir une version mongole des Ecritures.

Mr. Isaak Jakob Schmidt[27], le célèbre mongolisant, est le premier chrétien non-catholique, qui traduisit en mongol des parties de la Ste Ecriture. Son premier travail de ce genre est la traduction de l'Evangile selon St. Matthieu en mongol-kalmouk: Evangelium Sti Matthaei in linguam calmuco-mongolicam translatum ab Isaaco Jacobo Schmidt, cura et studio Societatis Biblicae Rutheniae typis impressum, Petropoli apud Fridericum Drechslerum, 1815 (format 26×22), dont voici le titre en mongol-kalmouk: madthei un ewangkili kemekü ariun nom anu[28]. Cependant, cette version est plutôt une adaptation du mongol littéraire à l'usage des Mongols Kalmouks du territoire du Don en Russie. Notons encore que les Kalmouks emploient un alphabet mongol légèrement modifié, introduit à partir du milieu du XVIIe siècle.

Quand, en 1818, les exemplaires de cette version kalmouke de l'Evangile de St. Matthieu arrivèrent à Irkoutsk, avec les premiers missionnaires de la London Missionary Society, le texte en paraissait inintelligible aux Mongols Bouriates, à cause surtout des caractères employés. Mais une fois déchiffré, le livre excita un tel intérêt, que le Lama en chef des Mongols et le Prince de Bouriates khoriniens recueillaient quelque 550 livres d'argent, qu'ils envoyaient à la Société Biblique russe, en demandant que cet Evangile et, si possible, les autres livres du Nouveau Testament, soient imprimés en mongol courant. A la demande du prince Galitzin, président de la Société Biblique russe, deux chefs Bouriates, nommés Padma et Nomtu, sont choisis et envoyés à St. Pétersbourg, où ils traduisent, en collaboration avec Isaak Jakob Schmidt, les Evangiles et les Actes des Apôtres. En 1819, l'Evangile selon St. Matthieu, traduit par Schmidt en mongol littéraire, fut édité par la Société Biblique russe à St. Pétersbourg (format 32×15, pp. 118), sous le titre: madthei yin degedü ariloγsan yiwangkili. Probablement la même année, paraissait à St. Pétersbourg, par les soins de la Société Biblique russe, l'Evangile selon St. Jean: ioqana yin degedü ariloγsan yiwangkili (format 32×15, pp. 99). L'année suivante

---

26 Nous désignerons cette société par les initiales BFBS.

27 Isaak Jakob Schmidt était né en 1779 à Rostock, dans le Grand-Duché de Mecklembourg-Schwerin, et est mort en 1847 à St. Pétersbourg, où il était conseiller de l'Etat et membre de l'Académie. Il a édité plusieurs ouvrages sur l'histoire et la langue mongole.

28 Je tiens à remercier ici le P. Laigneil CICM qui a bien voulu consulter à ma place la bibliothèque de la BFBS, 146 Queen Victoria Street, à Londres.

(1820) la même société éditait à St. Pétersbourg, la traduction des Actes par I. J. Schmidt: lüka yin degedü ariloγsan apostol ud un üiledbürin ü toγoji (format 32×15, pp. 143), et en 1821 les Evangiles selon St. Marc et St. Luc: marka yin degedü ariloγsan yiwangkili, et lüka yin degedü ariloγsan yiwankili (format 32×15, pp. 222). Toutes ces versions en mongol littéraire furent adaptées au mongol kalmouk. Ainsi paraissaient: en 1820: le St. John's Gospel, BFBS, St. Pétersbourg (ft. 31×15, pp. 97); le St. Matthew's Gospel, The Acts (ft. 31×15, pp. 137) probablement en 1820; le St. Mark and Luke's Gospel (ft. 31×15, pp. 225) probablement en 1821. Les titres en mongol kalmouk sont à peu près les mêmes que ceux en mongol littéraire.

I. J. Schmidt traduisit en outre, en mongol littéraire, tout en l'adaptant au kalmouk, tout le Nouveau Testament. Sous les auspices de la Société Biblique russe, ce livre fut imprimé à St. Pétersbourg en 1827, sous le titre mongol: bidan u ejin ba tonilγaγci yisüs grisdüs ün sine geriyes toγtaγal kemegdekü qamuγ sudur nuγud un nigen e qoriyaγsan orosiba (ft. 36,5×15,5, pp. 433). Mais, probablement à cause de la suppression de la Société Biblique russe en 1826, cette édition ne fut pas livrée à la circulation, mais fut retenue dans les bureaux du Saint Synode.

Entre temps un nouveau centre d'activité littéraire mongole était créé à Selenginsk en Sibérie. En 1817, le Czar de Russie, Alexandre I, donnait à deux missionnaires de la London Missionary Society, Edward Stallybrass et Cornel Rahn, la permission de s'établir à Selenginsk, au sud du lac Baïkal, et d'y fonder une mission chez les Mongols Bouriates. A cause de la maladie de sa femme, le Rév. C. Rahn fut transféré à Sarepta en 1819, et remplacé en 1820 par William Swan et Robert Yuille, deux missionnaires de la même Société.

Après avoir étudié le mongol littéraire, les trois missionnaires commencèrent en 1823 la traduction en mongol littéraire du texte hébreu de l'Ancien Testament. Ils se faisaient aider par des lettrés bouriates, pour la plupart des lamas, comme Kichi Bömnia (de 1823 à 1831) et Vemxche Zavem (de 1836 à 1840) [29]. Ils consultaient en outre des versions en d'autres langues. Quand la traduction fut achevée en 1831, le Czar Alexandre I, donna la permission d'imprimer l'ouvrage à Selenginsk. La BFBS avait, en effet, envoyé une presse à Selenginsk et donné 500 l. pour les frais d'impression du livre qui devait être tiré à 1000 exemplaires. L'impression commença en 1833, par le livre de la Genèse (96 pp.) et fut achevée en 1834. L'ouvrage est intitulé: mosi yin genesis kemegci nigedüger nom.

En envoyant un exemplaire à la London Missionary Society, le Rév. R. Yuille écrivait la lettre intéressante que voici: «The Directors of the London Missionary Society will be pleased to accept of this copy of the Book of Genesis, translated into the mongolian language

---

[29] Cfr. Laufer B., op. cit., p. 90, où il cite B. Jülg: On the present state of Mongolian Researches, dans IRAS, 1882, p. 23.

by the Rev. Edward Stallybrass, as the first fruits of the mission press at Selenginsk, Siberia. The greater number of the larger types used in printing this first edition, were cast from matrices made at this station by the Boriate workman, as were also the matrices for the cipher types, used for the verses, and the whole work of composing and almost the whole of the printing and binding of this edition was executed by tens of the young Boriate students of this station.

«The Book of Genesis has the honour to be the first in the mongolian language in which ciphers have been used to mark the divisions. The getting up of this volume in its present form, and the labours attending it were wholly from the plan and exertions of your Humble servant
Robert Yuille.»

L'Exode parut en 1835, en 75 pp.: mosi yin iγsodos kemegci qoyatoγar nom; le Lévitique, les Nombres et le Deutéronome en 1836.

Avant leur publication, chacun de ces 5 volumes devait passer sous les yeux de I. J. Schmidt, censeur à St. Pétersbourg, et recevoir son «imprimatur». La traduction des Psaumes parut à Selenginsk en 1838, dans un volume de 204 pages (ft. 22,5×14). Enfin en 1840, la plus grande partie de l'Ancien Testament, réunie en un gros volume de 1269 pages (ft. 26,5×22), fut imprimée à Selenginsk. Le titre général de cette traduction de l'Ancien Testament est: yeqowa borqan u gaγocin Tista Mint esebesü qaγocin geriyes kemegci nom orosiba [30].

L'année suivante le Czar Nicolas renvoya les missionnaires anglais en Angleterre et supprima la mission protestante bouriate de Selenginsk.

Mais le Rév. E. Stallybrass avait emporté ses papiers à Londres. C'est là qu'il fit imprimer et paraître en 1846 la traduction complète du Nouveau Testament portant un double titre, en anglais et en mongol: The New Testament of Our Lord and Saviour Jesus-Christ: translated out of the original Greek into the Mongolian Language by Edward Stallybrass and William Swan, many years missionaries residing in Siberia; for and at the expense of the British and Foreign Bible Society. London. Printed by William Watts, Crown Court, Temple Bar, MDCCCXLVI. — bidan u ejin ba tonilγaγci yisüs grisdüs ün sine testamint kemegci nom anu orosibai. wiliam swan, idward stalibras qoyar anu eguni griyeg eke ece mongγul kelen tür orosiγolbai. anggliya oron u london γotan a 1846 on a daruγdabai.

Quoique la langue écrite par ces missionnaires soit très imparfaite, voire défectueuse, ils ont cependant fourni là un travail aussi utile qu'admirable. Après eux, aucune nouvelle traduction en mongol littéraire n'a été tentée. Ces deux livres ont connu plusieurs éditions totales ou partielles. Certaines éditions postérieures furent revues par MM. Almblad et Larson, surtout pour les mots que les premiers traduc-

---

30 Voici les livres contenus dans ce volume: Pentateuque, 306 pp.; Josue et II Samuel, 174 pp.; I et II des Rois, 96 pp.; I Chroniques et Esther, 147 pp.; Job, 40 pp.; Psaumes, 105 pp.; Proverbes et Sagesse, 53 pp.; Isaïe et Ezechiel, 250 pp.; Daniel et Malachie, 98 pp.

teurs avaient simplement transcrits et non traduits. Une simple énumération de ces éditions successives suffira.

En 1880 la BFBS. éditait à St. Pétersbourg ,dans un volume de 658 pp. (ft. 24,5×16), le Nouveau Testament de Stallybrass. En 1895, la même société faisait imprimer à Shanghai, en brochures séparées, l'Evangile de St. Matthieu, madthei yin bayar un medege kemegci nom (pp. 1—85); l'Evangile de St. Marc, marka yin bayar un medege kemegci nom (pp. 86—137); l'Evangile de St. Luc, luka yin bayar un medege kemegci nom (pp. 138—229); l'Evangile de St. Jean, yoqan u bayar un medege kemegci nom (pp. 230—299). En 1896, la BFBS fit réimprimer à Londres, chez William Watts, le Nouveau Testament de Stallybrass (925 pp.). Une nouvelle édition des Evangiles et des Actes des Apôtres parut à Shanghai en 1900 et en 1902.

En 1905 A. F. Almblad, envoyé en Mongolie par la BFBS s'établit à Kalgan, et, avec l'aide du Mongol Gendün, revit la traduction du livre de la Genèse faite par Stallybrass, qu'il fit imprimer à Yokohama au Japon et paraître à Shanghai en 1913 dans un volume de 134 pp. (ft. 22,5 ×15). La même année parut à Shanghai le livre du prophète Jonas: yonaq kemegci poropid un nom (10 pp.). Avec F. A. Larson et le Mongol Serin Ponsok à Ourga, le Rév. A. F. Almblad revit aussi les Evangiles, traduits par Stallybrass, et les fit imprimer en brochures séparées à Yokohama et éditer à Shanghai par le BFBS. Parurent encore en 1913: l'Evangile de St. Matthieu (78 pp.), St. Marc (48 pp.), St. Luc (86 pp.), St. Jean (69 pp.) et les Actes (88 pp.) Le livre des Proverbes fut réimprimé et édité à Shanghai par la BFBS en 1921, l'Exode en 1933, l'Evangile de St. Jean en 1933. Le livre de Daniel fut imprimé à la mission protestante de Kalgan (S. D. A. Mission Press, Kalgan) sous le titre: daniyel kemegci poropid un nom.

Cependant, d'autres missionnaires travaillaient chez les Mongols Khalkha. Mr. Joseph Edkins et Joseph-J. Schereschwensky voulurent adapter la traduction en mongol littéraire de Stallybrass-Swan à l'idiome Khalkha. Un brouillon de l'Evangile selon St. Matthieu fut préparé par un lama mongol, d'après le texte mongol littéraire, une traduction en chinois mandarin et la version mandchoue. Le brouillon du lama fut corrigé par Edkins et Schereschwensky et édité par la BFBS à Péking en 1872. Le livre fut imprimé sur un côté de la feuille, d'après la méthode chinoise, sur un papier transparent plié en deux. (142 ff. numérotées en chiffres chinois). L'ouvrage est intitulé: madtei yin bayar cimege kemegci nom.

En 1894, G. H. Bondfield reproduisit ce livre par photographie et le fit éditer en format réduit à Shanghai par la BFBS.

En Russie, M. Alexis Pozdneyff, aidé par Mr. Snianoff, probablement un Kalmouk, avait fait une traduction des Evangiles en mongol-kalmouk, qu'il édita à St. Pétersbourg en 1887, par les soins de la BFBS. C'est un volume de 587 pp. intitulé: mani ejin bolod tonilγaγci yisus giristusiein toγtol kemekü ariun nom orosibai, nigedüger bodi, yeke soryouliein baγsi alegsis podzineyew kemegci. Le même auteur, aidé cette fois par le Kalmouk Dordzhe Kutuseff,

traduisit les Actes des Apôtres, édités par la BFBS: Acts-Revelation, by Pozdneyff and Dordzhe Kutuseff (a Kalmuk). St. Petersburg, 1894.

En 1896, l'Evangile de St. Mathieu fut réimprimé selon la traduction des Evangiles de 1887 à St. Pétersbourg (166 pp.). Le titre est en russe: Gospoda naschego lissusa Christa swatoje Ewanglie ot Matfeia (De Notre Seigneur Jésus-Christ le saint Evangile selon Matthieu), et en kalmouk: madtei onon ewangkili kemekü ariun nom anu orosibai.

La BFBS éditait en outre: en 1909, à Irkoutsk, une traduction de l'Evangile de St. Matthieu en mongol bouriate, imprimée en caractères russes (106 pp. de deux colonnes); et en 1912, également à Irkoutsk, l'Evangile de St. Marc en bouriate et en russe (126 pp.).

Enfin, la mission grecque orthodoxe, établie chez les Kalmouks du territoire du Don, de la province d'Astrakan, a édité en mongol-kalmouk quelques tracts religieux. En 1911, cette Société imprimait à Astrakan une Vie du Christ, portant comme titre, uniquement en russe: Jizn Iissusa Christa na razgowornom kalmyzkom jazyke dla wneklassnago tschtenia (Vie de Jésus-Christ en langue parlée kalmouke pour la lecture en dehors des classes).

A Astrakan encore, furent imprimés, problablement en 1914, en caractères kalmouks, deux petits tracts: l'un sur la résurrection du Christ: gristosiein amitoralγan; l'autre sur la résurrection de Lazare: ladzarieison amitoroulγan.

Nous avons donné ainsi un aperçu assez complet, pensons-nous, de la littérature mongole chrétienne. Certes, en comparaison de ce que les missionnaires ont produit en d'autres langues, elle fait figure d'enfant pauvre; mais, en tenant compte du petit nombre d'ouvriers qui ont exercé jusqu'ici l'apostolat chez les peuplades mongoles, cet aspect de leur travail prend de tout autres proportions.

Puisse le bon Dieu bénir leurs efforts!

Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran*.

Von P. Dr. Jos. Henninger S.V.D., Fribourg.

IV. Die Stellung Jesu in der Heilsgeschichte.

Nachdem in den beiden vorhergehenden Artikeln der äußere Ablauf des Lebens Jesu nach dem Koran behandelt worden ist, bleibt noch die Frage zu beantworten, welche Eigenschaften und Aufgaben ihm zugeschrieben und welche ihm abgesprochen werden. Der vorliegende Artikel beschränkt sich auf die Beantwortung der ersten dieser beiden Fragen. Der Ausdruck «Heilsgeschichte» ist gewählt in Ermangelung eines besseren prägnanten Terminus. Da er zu Mißverständnissen Anlaß geben könnte (er läßt ja leicht den Gedanken an eine Erlösung aufkommen, die aber dem Islam fremd ist), sei hier gleich ausdrücklich bemerkt: Der göttliche Heilsplan beinhaltet im Islam nur die Offenbarung der Wahrheit durch Gottgesandte und den Abschluß der Weltzeit durch das Weltgericht, und in diesem Sinne wird auch der Ausdruck «Heilsgeschichte» hier gebraucht.

Die Verteilung des Stoffes auf eine Reihe von Artikeln, von denen jeder einigermaßen in sich abgeschlossen sein soll, macht einige Wiederholungen unvermeidlich; diese sollen aber auf den geringstmöglichen Umfang eingeschränkt bleiben.

Namen und Titel Jesu.

Unter welchen Bezeichnungen erscheint Jesus im Koran, und läßt sich etwa aus diesen schon etwas über seine heilsgeschichtliche Bedeutung entnehmen? Der Name Jesus kommt 25mal vor [1], und zwar in der Form 'Îsâ, deren Entstehung aus der hebräisch-aramäischen Urform nicht ohne weiteres ersichtlich ist. Deshalb ist die Vermutung geäußert worden, 'Îsâ gehe auf Esau zurück. «So nannten jenen [Jesus] die Juden in bitterem Spott, und Muhammed oder seine Vorgänger nahmen das bona fide an ...» [2]. Dieser Erklärung ist aber wieder von vielen Gelehrten widersprochen worden, die die Ableitung aus einer bei syrischen Christen gebräuchlichen Namensform plausibel zu machen suchten [3]. Während manche Autoren einfach beide Ansichten referieren und die Frage unentschieden lassen [4], tritt jetzt Ahrens sehr entschieden für die Ableitung von der ostsyrisch-nestorianischen Namens-

---

* Vgl. NZM 1 (1945) Nr. 2, S. 135-140; Nr. 4, S. 304-314; 2 (1946) Nr. 2, S. 109-122.

1 Sure 2, 81. 130. 254; 3, 40. 45. 48. 52. 78; 4, 156. 161. 169; 5, 50. 82. 109. 112. 114. 116; 6, 85; 19, 35; 33, 7; 42, 11; 43, 63; 57, 27; 61, 6. 14. Zusammenstellung der Texte bei Samuel M. Zwemer, The Moslem Christ (London and Edinburgh 1912) 23-27. Vgl. auch NZM 1 (1945) 304 f. mit Anm. 3-8.

2 Th. Nöldeke, ZDMG (= Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.) 41 (1887) 720 Anm. 2, unter Berufung auf «seinen Freund Landauer»; der gleichen Ansicht war schon vor ihm Roediger (nach S. Fraenkel, Wiener Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenlandes 4 [1890] 334 Anm. 2). Über diese Erklärung siehe auch Zwemer, a. a. O. 34 f.; D. B. Macdonald, Enzyklopädie des Islâm II (Leiden 1927) 559b-560a (Art. 'Îsâ).

3 Besonders ausführlich: Fraenkel, a. a. O. 334-337; Josef Horovitz, Koranische Untersuchungen (Berlin und Leipzig 1926) 128-130. Weiteres siehe bei Macdonald, a. a. O. 560a; Zwemer, a. a. O. 27. 32-35; Frants Buhl, Das Leben Muhammeds. Deutsch von H. H. Schaeder (Leipzig 1930) 127 Anm. 5. - K. Vollers (ZDMG 45 [1891] 352-356) sucht die Umwandlung des anlautenden Aleph in 'Ain als allgemeine Erscheinung bei Lehnworten nachzuweisen.

4 So Macdonald, a. a. O. 560a; Buhl, a. a. O. 127 Anm. 5.

form Îschô' ein (mit Angleichung an die Namen Mûsâ [Moses] und Jahjâ [Johannes]) [5]. Zugunsten dieser Ansicht spricht, daß bei Mohammed auch sonst starke Einflüsse seitens der syrischen Kirche feststellbar sind [6], und andererseits ist es wenig glaubhaft, daß er gerade die Form des Namens Jesu von den Juden übernommen haben sollte, während seine sonstigen Angaben über Jesus doch offenkundig nicht aus jüdischen, sondern aus christlichen Quellen stammen, jüdische Angriffe gegen die Mutter Jesu sogar ausdrücklich zurückgewiesen werden [7]. Wenn also Mohammed den Namen Jesu durch christliche Gewährsmänner kennengelernt hatte, so scheint ihm doch die Etymologie des Namens und der Inhalt, der sich (nach Mt 1,21) für das christliche Bewußtsein damit verbindet, unbekannt geblieben zu sein; mithin gibt der Gebrauch dieses Namens keinen Aufschluß über die heilsgeschichtliche Bedeutung, die er Jesus beilegt.

Das gleiche gilt auch für die sehr oft mit dem Namen 'Îsâ verknüpfte Benennung ibn Marjam (Marias Sohn) [8], die außerdem auch noch 5mal für sich allein, ohne den Namen 'Îsâ, vorkommt [9]. Ferner wird Jesus einmal als «ein Geist von Gott» bezeichnet (rûh minhu, ein Geist von ihm, sc. Allah) [10]. Beides sind aber nur Hinweise auf seine Herkunft, Geburt aus der Jungfrau Maria durch Einhauchung des göttlichen Geistes [11]; über seine Natur und seine amtliche Stellung geben sie keinen Aufschluß.

Etwas mehr sollte man erwarten von der Amtsbezeichnung «der Messias» (al-Masîh), die 8mal vorkommt [12]; z. B.: «O Maria, siehe, Allah verkündet dir ein Wort von ihm; seine Name ist der Messias Jesus, der Sohn Marias» [13]. «Der Messias Jesus, der Sohn Marias, ist der Gesandte Allahs und sein Wort, das er in Maria legte, und Geist von ihm» [14]. Aber was Mohammed unter al-Masîh verstand, ist unsicher [15]. Wahrscheinlich hat er dieses Lehnwort von arabischen

---

5 Karl Ahrens, ZDMG 84 (1930) 24f.; ders., Muhammed als Religionsstifter (Leipzig 1935) 194f. Für christliche Herkunft entscheidet sich auch Wilhelm Rudolph, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum (Stuttgart 1922) 66f.; desgleichen neigt zu dieser Ansicht schon G. Gabrieli, Bessarione, Anno V - Vol. 9 (1900/01) 33 nota 1.

6 Siehe Tor Andrae, Der Ursprung des Islams und das Christentum (Uppsala und Stockholm 1926), bes. 123-155. 199-201; vgl. NZM 1 (1945) 307, mit Anm. 29 u. 31.

7 Siehe Sure 4,155; vgl. dazu NZM 1 (1945) 311; Rudolph, a. a. O. 65-67.

8 Sure 2,81.254; 3,40; 4,156.169; 5,50.82.109.112.114.116; 19,35; 33,7; 57,27; 61,6.14.

9 Sure 5,19.76.79; 9,31; 23,52. Vgl. zum Ganzen NZM 1 (1945) 304f. mit Anm. 3-8.

10 Sure 4,169.

11 Vgl. Macdonald, a. a. O. 560a; NZM 1 (1945) 137f. 308-312.

12 Sure 3,40; 4,156.169.170; 5,19.76.79; 9,30.31; vgl. Zwemer, a. a. O. 27-29; Macdonald, a. a. O. 560a; A. J. Wensinck, Enzyklopädie des Islâm III (1936) 451 (Art. al-Masîh); Ahrens, ZDMG 84 (1930) 24f.; Ahrens, Muhammed 189.194f.

13 Sure 3,40.

14 Sure 4,169.

15 Macdonald, a. a. O. 560a; Wensinck, a. a. O. 451b: «Aus keiner dieser Stellen geht hervor, was Muhammed unter dem Wort verstanden hat. Auf Grund der Stelle Sure 3,40 ... könnte man vermuten, daß al-Masîh hier als Eigenname aufgefaßt sei. Dem widerspricht jedoch die Tatsache, daß der Artikel bei nichtarabischen Eigennamen im Koran nicht vorkommt.» Vgl. auch Rudolph, a. a. O. 84.

Christen übernommen, bei denen es in seiner aramäischen Form in Gebrauch war [16]; vielleicht ist es auch aus dem Äthiopischen zu ihm gelangt [17].

Auch die dem Christen so vertraut klingende Bezeichnung Jesu als «Wort (kalima) Gottes» [18] bringt uns hier nicht weiter. Offenbar war irgend etwas von der Logoslehre des Johannes-Prologs zu Mohammed gedrungen, aber er hatte diesen Ausdruck in seiner Tragweite nicht erfaßt [19]. Bei den mohammedanischen Erklärern gibt es hauptsächlich zwei Deutungen dieser Benennung: Jesus heißt «Wort Gottes» entweder, weil er durch ein schöpferisches Wort unmittelbar ins Dasein gerufen wurde, wie Adam [20], oder weil er einer der Träger des geoffenbarten Wortes Gottes ist [21]. Die erste Erklärung macht einen etwas gekünstelten Eindruck, die zweite liegt dem Gedankenkreise Mohammeds wohl näher; man muß sich aber fragen, warum er keinem anderen Propheten ein solches Attribut gegeben hat, und damit kommt man doch wieder auf die Erklärung aus einer unverstandenen christlichen Formel. In Sure 19,35 scheint Jesus als «das Wort der Wahrheit» bezeichnet zu werden (qaul al-haqq), aber auch aus dieser Stelle ist keine größere Klarheit zu gewinnen [22].

Eine andere Amtsbezeichnung könnte sein «Knecht Gottes» ('Abd Allah) [23], was unwillkürlich an den 'ebed Jahwe (Is 52, 13—53, 12

---

16 Wensinck, a. a. O. 451a; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 24f.

17 Horovitz, Koranische Untersuchungen 129. - Nachträgliche etymologische Ableitungen aus dem Arabischen (siehe bei Zwemer, a. a. O. 35f.) sind natürlich historisch wertlos.

18 Sure 3,40; 4,169 (Text s. oben S. 129). Vgl. dazu Zwemer, a. a. O. 29; Rudolph, a. a. O. 41f. 84; H. Lammens, Rech. de science rel. 7 (1917) 174f.; Ahrens, Muhammed 134; Buhl, a. a. O. 129. 132 Anm. 18; A. Palmieri, Dict. de Théol. Cath. III (1908) 1786f. (Art. Coran - Sa théologie); NZM 1 (1945) 138f. mit Anm. 26-32. Die christlichen Apologeten knüpften gern an diese Stellen an, so schon Johannes Damaszenus; siehe Migne, Patrologie Graeca 94, 765-768. 1585-1590; 96, 1341-1346; dazu C. H. Becker, Zeitschr. f. Assyriologie u. verw. Gebiete 26 (1912) 180f. 187f. (wieder abgedruckt: Islamstudien I [Leipzig 1924] 436f. 442f.); vgl. auch Erdmann Fritsch, Islam und Christentum im Mittelalter (Breslau 1930) 114.

19 Vgl. NZM 1 (1945) 139; ebd. (mit Anm. 26-30) über amr (= Logos), das aber nie auf Jesus angewandt wird. Wenn Hubert Grimme allerdings meint, Mohammed müsse sich eines tiefgreifenden Unterschiedes zwischen beiden Ideen bewußt gewesen sein (siehe seinen Artikel: Der Logos in Südarabien, in: Orientalische Studien, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag gewidmet [Giessen 1906] I 453-461, bes. 455), schreibt er Mohammed wohl zu viel systematisches Denken zu, und seine Ansicht, das amr im Sinne einer göttlichen Hypostase aus einer ganz anderen Quelle, nämlich aus der südarabischen Hochkultur, stamme, scheint nirgends Anklang gefunden zu haben. Siehe Horovitz, Der Islam 9 (1919) 177f.; Rudolph, a. a. O. 42 Anm. 104. 71-75; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 26; Ahrens, Muhammed 134.

20 Belege siehe bei Macdonald, a. a. O. 560a; Palmieri, a. a. O. 1786; Fritsch, a. a. O. 114.

21 Macdonald, Enzykl. des Islâm II 749 (Art. Kalima); ders., ebd. 717-723 (Art. Kalâm), bes. 718a-719b; Palmieri, a. a. O. 1786; Zwemer, a. a. O. 29; Lammens, Rech. de sc. rel. 7 (1917) 176. - Sadr-ud-din, Der Koran (Berlin 1939) 99. 181, nimmt kalima im Sinne von «Prophezeiung» (Sure 3,40; 4,169; nach seiner Zählung 3,44 bzw. 4,171).

22 Vielleicht bezieht es sich nicht auf die Person Jesu, sondern auf die über ihn gemachten Aussagen; so Macdonald, a. a. O. 560a.

23 Sure 19,31; 4,170; vgl. auch 43,59.

usw.) und an Phil 2,7 erinnert [24]; aber diese Ähnlichkeiten sind trügerisch. Im Kontext hat diese Bezeichnung weiter nichts zu bedeuten als: ein bloßes Geschöpf, kein göttliches Wesen [25]. — Auch die ehrenvollen Aussagen «angesehen hienieden und im Jenseits, und einer der (Allah) Nahestehenden» [26] und «Gesegneter» (mubârak, vielleicht auch zu erklären als: Segensträger für andere) [27] sind zu wenig charakteristisch, um etwas über die heilsgeschichtliche Bedeutung Jesu auszusagen. Es bleiben nur noch zwei Benennungen übrig, die aufschlußreicher sind, nämlich Prophet und Gesandter (Apostel).

Das im Koran sehr häufige Wort Prophet (nabî, Plural nabîjûn und anbîjâ) wird einmal auf Jesus angewandt, wo er (als Kind in der Wiege) spricht: «Siehe, ich bin Allahs Diener. Gegeben hat er mir das Buch, und er machte mich zum Propheten» [28]. Weit häufiger wird ihm das Attribut rasûl (Plural rusul, Gesandter - genaue Parallele zu apostolos) gegeben [29]. Es würde zu weit führen, hier die ganze islamische Lehre über das Prophetentum darzulegen [30], aber auf den Unterschied zwischen nabî und rasûl muß etwas näher eingegangen werden. In der mohammedanischen Tradition ist ein Unterschied schon darin angedeutet, daß die Zahl der Propheten ungemein groß ist; es werden Zahlen wie 1000, 8000, 100 000, 124 000, sogar 224 000 genannt [31], während eine alte Tradition die Zahl der rusul mit 313 oder 315 angibt [32]. Dieser Unterschied entspricht der Tendenz des Korans, wo außer Mohammed nur 8 Männern die Bezeichnung rasûl gegeben wird, nämlich den alttestamentlichen Persönlichkeiten Nûh [Noe], Lût [Lot], Ismâ'il [Ismael] und Mûsâ [Moses], ferner den drei legendarischen Propheten, die zu arabischen Stämmen gesandt wurden: Schu'aib, Hûd und Sâlih, und schließlich 'Îsâ, während die Liste der Propheten bedeutend länger ist [33]. Manchmal werden allerdings im Koran nabî und rasûl promiscue gebraucht [34], aber im großen und ganzen ist der Unterschied deutlich feststellbar: «Im Koran wird ausdrücklich gesagt, daß Gott zu jedem Volke (umma) einen rasûl gesandt (Sure 10,48; 16,38; vgl. 23,46; 40,5), oder auch, daß er aus jedem Volke einen Zeugen genommen habe (4,45; 28,75). Das heißt, daß sozusagen ein rasûl je ein Volk repräsentiert, dem er die

---

24 Vgl. Zwemer, a. a. O. 28 f.
25 Vgl. besonders Sure 4,170; 43,59; dazu Macdonald, a. a. O. 560a.
26 Sure 3,40 vgl. Macdonald, a. a. O. 560a; Zwemer, a. a. O. 37 f.
27 Sure 19,32; vgl. Macdonald, a. a. O. 560a.
28 Sure 19,31; vgl. NZM 2 (1946) 109; Zwemer, a. a. O. 30-32.
29 Sure 3,46; 4,156.169; 5,79.111; vgl. auch 57,27; 2,254; NZM 2 (1946) 109 f. mit Anm. 5 u. 6. 111 mit Anm. 16 u. 21.
30 Vgl. darüber J. Horovitz, Koranische Untersuchungen 44-54; J. Horovitz Enzyklopädie des Islâm III 867 (Art. Nabî); A. J. Wensinck, ebd. 1217 f. (Art. Rasûl) und die an diesen Stellen angegebene Literatur, bes. A. J. Wensinck, Muhammed und die Propheten. Acta Orientalia 2 (1924) 168-198; ferner NZM 2 (1946) 110 Anm. 6.
31 Zwemer, a. a. O. 30; Wensinck, Acta Orientalia 2 (1924) 169.
32 Wensinck, a. a. O. 171; dasselbe auch Enzykl. des Islâm III 1217 b.
33 Vgl. Sure 2,130; 3,34.78; 4,161-163; 6,83-86; 17,57; 19,42-59; 21, passim; 26, passim; 33,7; 42,11; siehe dazu die oben (Anm. 30) angegebene Literatur; ferner Rudolph, a. a. O. 45-51; Ahrens, Muhammed, 128-132.
34 Wensinck, Acta Orientalia 2 (1924) 171 f.

göttliche Botschaft überbringt und aus welchem dann eine geistige umma gebildet wird. ... Wir sehen also, daß z. B. Israel durch einen Gesandten, Mûsâ, repräsentiert wird, während mehrere israelitische Propheten erwähnt werden. ... Letztere sind also die Fortführer, Ergänzer oder Erneuerer des Werkes der Gesandten; beide Kategorien verhalten sich zueinander wie die großen Heroen der Geschichte zu den Epigonen» [35]. Diese Ideen sind beeinflußt von der (nachbiblischen) christlichen Literatur, wo z. B. in den apokryphen Apostelakten die ganze Welt in 12 Teile geteilt und jedem Apostel durch das Los ein Teil zugewiesen wird [36]. «Wie es scheint, sind die Propheten diejenigen, die von Gott als Prediger und Nadhîr [37] zu ihrem Volk gesandt sind, ohne die Führer der Umma [38] zu sein wie der Rasûl» [39]. So hat also Jesus als Stifter einer neuen Umma, derjenigen der Christen, schon eine hervorragende Stellung in der Heilsgeschichte.

Daher wird er auch mit den größten unter ihnen zusammengestellt, mit denen Gott einen Bund geschlossen hat: «Und (gedenke), da wir mit den Propheten den Bund eingingen, mit dir [Mohammed] und Noe und Abraham und Moses und Jesus, dem Sohne Marias, und wir gingen mit ihnen einen festen Bund ein ...» [40].

Man könnte einen Widerspruch darin sehen, daß jedes Volk nur einen rasûl hat und doch Jesus rasûl ist, während sich seine Wirksamkeit auf die Israeliten erstreckt [41], deren rasûl doch Moses ist; aber bei der Unbestimmtheit des Ausdruckes umma, der bald mehr eine völkische, bald mehr eine konfessionelle Einheit bezeichnet, darf man diese Regel nicht pressen. Wenn auch Jesus bei den Juden tätig ist, so ist er doch der Stifter einer neuen umma, derjenigen der Christen. Der Vorgang der Absonderung der an Jesus Glaubenden von der großen Masse der Juden, die seiner Botschaft gegenüber ungläubig blieb, ist in seinen Grundzügen im Koran richtig wiedergegeben [42].

Schließlich ist Jesus auch noch dadurch ausgezeichnet, daß er eine Offenbarungsschrift von Gott empfangen hat, das Evangelium (Indschîl) [43], ein Vorzug, der nicht einmal allen rusul gewährt worden

---

35 Ebd. 172; teilweise anders: Horovitz, Koranische Untersuchungen 48 f.; Horovitz, Enzyklopädie des Islâm III 867a. — Nach einer jetzt unter den Mohammedanern sehr verbreiteten Ansicht sind die 6 größten, mit gesetzgeberischer Gewalt ausgestatteten rusul: Adam, Noe, Abraham, Moses, Jesus, Mohammed. Siehe Wensinck, Enzykl. des Islâm III 1218a; Zwemer, a. a. O. 32. Im Koran wird Adam nicht ausdrücklich als rasûl bezeichnet, was aber vielleicht nur Zufall ist. Vgl. Wensinck, Acta Orientalia 2 (1924) 175.

36 Siehe Wensinck, Acta Orientalia 2 (1924) 173-175.

37 = Warner; siehe über diesen Terminus: A. J. Wensinck, Enzykl. des Islâm III 871b (Art. Nadhîr).

38 Vgl. R. Paret, Enykl. des Islâm IV (1934) 1099f. (Art. Umma); Ahrens, ZDMG 84 (1930) 37; Horovitz, Koranische Untersuchungen 51-53.

39 Wensinck, Enzykl. des Islâm III 1217b.

40 Sure 33,7; vgl. dazu Wensinck, Acta Orientalia 2 (1924) 175; Horovitz, Koranische Untersuchungen 41.51; s. auch oben Anm. 35.

41 Sure 3,43; 5,76.110; 43,59; 61,6; Zwemer, a. a. O. 136f.; NZM 2 (1946) 112.114. 116-120.

42 Siehe NZM 2 (1946) 112f.114.116.

43 Sure 3,43; 5,50f.110; 57,27. Weiteres siehe NZM 2 (1946) 110 mit Anm. 10.

ist. Er gehört also unbestreitbar zu den Größten unter den großen Gottgesandten; ob er aber höher steht als alle anderen Propheten vor ihm, ist nicht klar, obwohl die innere Logik verschiedener Äußerungen dies zu fordern scheint [44]. Aber Mohammed «hat etwas ungesagt gelassen und 'Îsâ trotz seiner wesentlichen Verschiedenheit von allen anderen Propheten mit diesen auf die gleiche Linie gestellt» [45]. Logische Konsequenz ist ja nicht Mohammeds stärkste Seite. Sonst müßte er sogar zugeben (wenn er alles zusammennimmt, was er, an den verschiedensten Stellen verstreut, über Jesus gesagt hat), daß Jesus höher steht als er selbst [46]. Aber dann wäre Mohammed ja nicht mehr «das Siegel der Propheten», derjenige, der die Reihe der Propheten endgültig abschließt, als der letzte und größte von ihnen [47] — und das ließ sein Selbstbewußtsein nicht mehr zu [48]. Statt sich, wie ein Paulus, dem erhöhten

---

[44] Siehe die Belege NZM 2 (1946) 111 mit Anm. 16 u. 21. Vgl. auch Horovitz, Koranische Untersuchungen 39; Lammens, Rech. de sc. rel. 20 (1930) 427: «... Nous y lisons (sc. Sure 2,130.285; 3,78; 4,149.151), en effet, que ‚les croyants ne mettent aucune distinction entre les Envoyés et les prophètes'. Par contre, d'autres versets (2,254; 17,57) nous apprennent qu'Allah a exalté des prophètes au-dessus de leurs collègues. Faut-il y voir une contradiction? Il ne semble pas. Pour Mahomet, il ne saurait être question que d'une seule révélation, substantiellement la même, transmise à diverses époques et par des organes différents. Dans la première série des versets, le Qoran se contente d'affirmer qu'en leur qualité d'intermédiaires de la révélation, tous les prophètes sont égaux et ont droit à un respect égal; mais il ne conteste pas que, parmi eux, il en existe de plus éminents en dignité personnelle, à raison des charismes spéciaux dont ils furent favorisés.»

[45] Macdonald, Enzykl. des Islâm II 561b; vgl. auch Zwemer, a. a. O. 32.122-131.151; Palmieri, a. a. O. 1791; Rudolph, a. a. O. 87f.

[46] Zwemer, a. a. O. 122; vgl. u. a. auch die Angaben über die jungfräuliche Geburt Jesu (NZM 1 [1945] 308-312.314), über seine Sündenlosigkeit (NZM 2 [1946] 110-112) und über seine Wunder (ebd. 113-116).

[47] Sure 33,40; dazu: Rudolph, a. a. O. 51; Buhl, a. a. O. 224; Horovitz, Koranische Untersuchungen 53; Horovitz, Enzyklopädie des Islâm III 867b; Wensinck, Acta Orientalia 2 (1924) 195; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 45f.; Ahrens, Muhammed 131.154; anders Lammens, Rech. de sc. rel. 20 (1930) 426-428, der in diesem Ausdruck (nach der ursprünglichen Absicht Mohammeds) einen bescheideneren Sinn finden will, nämlich: der Bestätiger der früheren Propheten Vgl. aber dagegen Anm. 48.

[48] In den medinischen Suren wird Mohammed immer mehr «der Prophet», «der Gesandte»; während er früher den Glauben an Allah und seine Gesandten (Plural!) verlangt hat, wird jetzt die Formel «Allah und sein Gesandter» immer häufiger und schließlich alleinherrschend. Belege siehe bei Rudolph, a. a. O. 51f.; Ahrens, Muhammed 154-157. Zu dieser Entwicklung haben zweifellos seine äußeren Erfolge beigetragen, aber unverkennbar sind auch christliche Formeln dabei von Bedeutung gewesen (vgl. etwa Joh 17,3). Damit ist aber nicht gesagt, daß Mohammed seine Religion als eine Offenbarung für die ganze Menschheit betrachtet habe, während die früheren Propheten nur zu einem bestimmten Volke gesandt waren. Vgl. dazu Fr. Buhl, Islamica 2 (1926) 135-149: Faßte Muhammed seine Verkündigung als eine universelle, auch für Nichtaraber bestimmte Religion auf? Die Ergebnisse dieser Untersuchung sind: Aus den außerkoranischen Quellen lassen sich wohl Gesandtschaften Mohammeds an Fürsten außerhalb Arabiens als historisch nachweisen, aber nicht mit der Absicht, sie zum Islam zu bekehren, sondern nur zum Zwecke diplomatischer Unterhandlungen, über Bundesschließungen usw. (a. a. O. 135-143). Auch der Koran selbst beweist nicht, wenn man die betr. Stellen im Zusammenhang nimmt, daß Mohammed sich als an die ganze Menschheit gesandt fühlte (a. a. O. 143-149); nur indirekt hat er zum Wachstum seiner Gemeinde über die Grenzen Arabiens hinaus beigetragen (a. a. O. 149). (Vgl. auch die dort zitierte Literatur;

Christus unterzuordnen und sein Apostel zu werden, scheint er vielmehr Jesus als seinen Vorläufer und Wegbereiter betrachtet zu haben, der ihm gegenüber eine ähnliche Aufgabe hatte wie im Evangelium Johannes der Täufer gegenüber Jesus (vgl. unten S. 135—137).

Die Untersuchung aller dieser Benennungen ergibt also: Jesus ist ein Gottgesandter wie alle anderen, im günstigsten Falle der größte unter allen vor Mohammed. Der Gedanke, daß der himmlische Vater zuerst seine Knechte und dann seinen einzigen geliebten Sohn gesandt hat (Mt 21,33—44 und Parallelen: Mk 12,1—11; Lk 20,9—18), daß er zuerst zu wiederholten Malen und auf mannigfache Art durch die Propheten zu den Vätern, in der Endzeit aber durch seinen Sohn zu uns gesprochen hat (Hebr 1,1f.), liegt dem Koran ganz fern oder, wo der Gedanke der Gottheit Christi irgendwie in Mohammeds Blickfeld tritt, wird er sogleich schärfstens abgelehnt. Deshalb kann auch Jesus Christus in der Heilsgeschichte keine wesentlich andere Funktion haben als die übrigen Gottgesandten.

Inhalt der Predigt Jesu.

Dieses Ergebnis wird bestätigt, wenn wir uns die dürftigen Angaben über die Lehrtätigkeit Jesu, über sein Wirken unter seinen Zeitgenossen, etwas näher ansehen. Zuerst einige allgemeine Ausdrücke: seine Sendung ist ein Zeichen (âja) und eine Barmherzigkeit (rahma) [49]; er ist gemacht zu einem Beispiel oder Gleichnis (mathal) [50]; er bringt «deutliche Beweise» und «Weisheit» [51]. Seine Aufgabe ist es, die Thora teils zu bestätigen, teils abzuändern, den Glauben und die Verehrung des einen Gottes zu predigen und sittliche Gebote einzuschärfen, z. B.: «O ihr Kinder Israel, siehe, ich bin Allahs Gesandter an euch, bestätigend die Thora, die vor mir war ...» [52]. «Und er wird ihn (Jesus) lehren das Buch und die Weisheit und die Thora und das Evangelium und wird ihn entsenden zu den Kindern Israels. (Sprechen wird er): ‚Siehe, ich komme zu euch mit einem Zeichen von unserm Herrn ... und ich will euch verkünden, was ihr essen und was ihr aufspeichern sollt in euren Häusern. Siehe, hierin ist wahrlich ein Zeichen für euch, so ihr gläubig seid. Und als ein Bestätiger (komme ich) von der Thora, die vor mir war, und um

---

ferner: Lammens, Rech. de sc. rel. 20 [1930] 422-428). Mohammed betrachtet sich als an die Umma der Araber gesandt, die vorher noch keine Offenbarungsschrift erhalten hatten (Buhl, a. a. O. 144f.; vgl. auch die oben Anm. 38 zitierte Literatur; ferner A. J. Wensinck, Enzykl. des Islâm III 1217b). In diesem Sinne ist auch der Ausdruck al-nabî al-ummî zu verstehen (Sure 7,156); da ummî = laikós oder wahrscheinlicher = ethnikós ist, bedeutet al-nabî al-ummî «der Heidenprophet»; (aber auch, wenn man den Sinn laikós bevorzugt und übersetzt: «der ungelehrte Prophet», läßt sich daraus nicht beweisen, daß Mohammed Analphabet gewesen sei; es besagt nur, daß er einem Volk entstammte, das vorher noch keine Offenbarungsschrift erhalten hatte). Vgl. Wensinck, Acta Orientalia 2 (1924) 191f.; Horovitz, Koranische Untersuchungen 52f.; Horovitz, Enzykl. des Islâm III 867b; Paret, ebd IV 1100f. (Art. Ummî); Lammens, Rech. de sc. rel. 20 (1930) 420; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 37; Ahrens, Muhammed 155f.; Buhl, Das Leben Muhammeds 131.

49 Sure 19,21; über den Begriff des «Zeichens» s. NZM 2 (1946) 113 mit Anm. 31 u. 32.

50 Sure 43,57.59.

51 Sure 2,81.254; 5,110; 43,63; vgl. zum Ganzen NZM 2 (1946) 113-116.

52 Sure 61,6.

euch zu erlauben einen Teil von dem, was euch verwehrt war; und ich komme zu euch mit einem Zeichen von eurem Herrn. So fürchtet Allah und gehorchet mir; siehe, Allah ist mein Herr und euer Herr, drum dienet ihm. Dies ist ein rechter Weg.' Und als Jesus ihren Unglauben wahrnahm, sprach er: ‚Welches sind meine Helfer zu Allah hin?' Es sprachen die Jünger: ‚Wir sind Allahs Helfer; wir glauben an Allah, und bezeuge, daß wir Muslime sind. Unser Herr, wir glauben an das, was du hinabgesandt hast, und folgen dem Gesandten. Darum schreib uns unter die Bezeugenden'» [53]. «Es sprach doch der Messias: ‚O ihr Kinder Israel, dienet Allah, meinem Herrn und eurem Herrn!'» [54] «Und da Jesus mit den deutlichen Zeichen kam, sprach er: ‚Ich bin mit der Weisheit zu euch gekommen und um euch etwas von dem zu erklären, worüber ihr uneins seid. So fürchtet Allah und gehorchet mir. Siehe, Allah ist mein Herr und euer Herr; so dienet ihm; dies ist ein rechter Pfad'» [55].

Wie man sieht, sind diese Aussprüche meist farblos und gedankenarm; in diesen wenigen Stellen, wo Aussprüche Jesu wörtlich angeführt werden, finden sich schon mehrere Wiederholungen. Abgesehen von einigen Einzelheiten, die vielleicht auf apokryphe Evangelien zurückgehen [56], enthalten sie nur solche Wendungen, wie sie ebensogut Mohammed selbst hätte gebrauchen oder irgend einem Propheten der Vorzeit in den Mund legen können. Damit wird aufs neue bestätigt, daß Jesus für ihn nur ein Gottesbote unter vielen ist.

Jesus als Vorläufer Mohammeds.

Jesus ist nicht nur objektiv Mohammed untergeordnet, dem letzten und größten der Propheten, er hat auch subjektiv dieses Bewußtsein gehabt — infolge göttlicher Offenbarung — und auf diesen Großen, der nach ihm kommen soll, hingewiesen. Andeutungen von angeblichen Vorausverkündigungen Mohammeds im Alten und Neuen Testament finden sich wiederholt, so z. B., wenn es heißt: «... Meine Barmherzigkeit umfaßt alle Dinge. Und wahrlich, verzeichnen will ich sie für jene, die gottesfürchtig sind ..., die da folgen dem Gesandten, dem ungelehrten Propheten, von dem sie geschrieben finden bei sich in der Thora und dem Evangelium» [57]. Ferner: «Sie, denen wir die Schrift gaben,

---

[53] Sure 3, 43-46; vgl. auch 5, 50; Rudolph, a. a. O. 80. Wenn die Jünger ihren Glauben an Jesus als den Gesandten Allahs bekennen (Sure 5, 111-115), so ist daraus wohl zu schließen, daß er in seiner Predigt diesen Glauben ausdrücklich verlangt hat; vgl. NZM 2 (1946) 114 f.

[54] Sure 5, 76; vgl. auch 5, 117.

[55] Sure 43, 63 f. Vgl. zum Ganzen NZM 2 (1946) 112; Palmieri, a. a. O. 1789.

[56] Hier kommt besonders in Betracht die Stelle Sure 3, 43 (Ende), die man nach dem Arabischen auch übersetzen kann: «... und will euch sagen, was ihr eßt und was ihr in euren Häusern aufspeichert»; in diesem Falle handelte es sich nicht um Abänderung der mosaischen Speisegesetze, sondern um Kenntnis verborgener Dinge; über ähnliche Beispiele in den apokryphen Kindheitsevangelien siehe Gabrieli, a. a. O. 52-54; diese Erklärung ist aber nicht sicher; siehe ebd. 54 f. - Aus den kanonischen Evangelien kann höchstens Joh 17, 3 eingewirkt haben.

[57] Sure 7, 155 f.; statt «dem ungelehrten Propheten» wahrscheinlich zu übersetzen «dem Heidenpropheten»; siehe oben Anm. 48.

kennen ihn (Mohammed), wie sie ihre Kinder kennen; und siehe wahrlich, ein Teil von ihnen verbirgt die Wahrheit, wiewohl sie sie kennen» [58]. Noch deutlicher: «Und da Allah mit den Propheten den Bund schloß, (sprach er): ‚Wahrlich, dies ist das Buch und die Weisheit, die ich euch gebe; alsdann wird zu euch kommen ein Gesandter, bestätigend was ihr habt. Wahrlich, ihr sollt ihm glauben und sollt ihm helfen'» [59]. Ganz ausdrücklich wird aber Jesus eine solche Voraussagung in den Mund gelegt an der berühmten Stelle Sure 61,6: «Und da Jesus, der Sohn Marias, sprach: ‚O ihr Kinder Israel, siehe ich bin Allahs Gesandter an euch, bestätigend die Thora, die vor mir war, und einen Gesandten verkündigend, der nach mir kommen soll, dessen Name Ahmed ist'» [60]. (Ahmad ist der Bedeutung nach = Muhammad: «lobenswert» oder «rühmenswert», von derselben Wurzel hamida). Zweifellos schwebt Mohammed dabei etwas von der Verheißung des Parakleten (Joh 14,16. 26; 15,26; 16,7—15) vor. Die spätere mohammedanische Apologetik hat sogar behauptet, «Parakletos» sei eine tendenziöse Textverfälschung für «Periklytos» (= Ahmad = Muhammad) [61]. Daß diese Annahme absolut willkürlich und haltlos ist — sie kann sich ja auf nichts anderes stützen als auf die zitierte Koranstelle — bedarf keiner weiteren Ausführung; aber welches ist für Mohammed die Veranlassung gewesen, diese Stellen auf sich zu beziehen? Es ist äußerst unwahrscheinlich, ja so gut wie unmöglich, daß er bzw. seine Gewährsmänner den Wortlaut des griechischen Textes kannten [62]; «vielmehr wird Muhammed eine unklare Kenntnis von Christi Verheißung eines Kommenden (Jo 14) auf mündlichem Wege erhalten, und seine Sendungsgewißheit wird ihm eingegeben haben, diesen Anonymus mit der Elativform seines eigenen Namens zu benennen. Die Einordnung des Namens ‚Paraklet' unter die Stichworte des Weissagungsbeweises ist erst das Werk Späterer» [63]. Da

---

58 Sure 2,141; der erste Teil dieses Verses auch: 6,20.

59 Sure 3,75. Lammens zitiert diese Stelle (Rech. de sc. rel. 20 [1930] 417 note 3, wo aber auch die angezogenen Stellen Joh 14,16.26; 15,26 versehentlich als Koranstellen eingereiht sind).

60 Sure 61,6; vgl. dazu NZM 2 (1946) 110 Anm. 7 und die dort verzeichnete Literatur. (daselbst auch über andere angebliche Vorausverkündigungen Mohammeds im Alten und Neuen Testament); vgl. auch Horovitz, Koranische Untersuchungen 88.

61 Zwemer, a. a. O. 139 note 1; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 167; Ahrens, Muhammed 155. An allen diesen Stellen wird aber kein bestimmter mohammedanischer Autor genannt. Fritsch (a. a. O. 89-92) erwähnt nichts von dieser Theorie.

62 Th. Nöldeke und Fr. Schwally, Geschichte des Qorâns 2I (1909) 9; Gabrieli, a. a. O. 59f.; Rudolph, a. a. O. 8.17; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 167; Ahrens, Muhammed 155; Fritsch, a. a. O. 90.

63 Fritsch, a. a. O. 90. - Über die Interpretationskünste, mit denen die Parakletenverheißung Mohammed angepaßt wird, siehe ebd. 90-92. Sadr-ud-din kommentiert Sure 61,6 wie folgt (a. a. O. 910f.): Zuerst zitiert er Deut 18,18 und erklärt: «Diese Prophezeiung, die Moses im Hinblick auf den Propheten des Islams tat, hat Jesus folgendermaßen anerkannt ...» (zitiert: Joh 14,16; 16,7.8.; 16,12-14). «Nun, der Prophet, der als Mohammed und Ahmad bekannt ist, ist der einzige, auf den die Beschreibung Mosis und Jesu in allen Stücken zutrifft [!]. Er wird als der gekennzeichnet, der für immer dableiben wird; und das gilt tatsächlich von des Propheten Gesetz, denn nach ihm erscheint kein Prophet mehr, der ein neues Gesetz bringt. Es ist von ihm die Rede als von einem, der alle Dinge lehrt. Und mit einem vollständigen Gesetz ist der Prophet ja auch aufgetreten. ... Es geht vom Propheten

übrigens auch Mani die Verheißung des Parakleten auf sich bezogen hat, ist es nicht unwahrscheinlich, daß diese Kenntnis Mohammeds auf manichäische Zwischenglieder zurückgeht [64]; auch gnostisch-judenchristliche Spekulationen können dabei eine Rolle gespielt haben [65].

Wiederkunft Jesu vor dem Weltgerichte?

Hat Jesus außer der bisher dargestellten Tätigkeit in seinem irdischen Leben auch noch eine eschatologische Funktion? Die Angaben des Korans darüber sind nicht klar; in Betracht kommen zwei Stellen: «... und nicht töteten sie (die Juden) ihn (Jesus) in Wirklichkeit, sondern es erhöhte ihn Allah zu sich; und Allah ist mächtig und weise. Und wahrlich vom Volke der Schrift wird jeder an ihn glauben vor seinem Tode; und am Tag der Auferstehung wird er wider sie Zeuge sein» [66]. «Und siehe, er (Jesus) dient wahrlich zum Wissen von der Stunde» [67]. Diese Stellen können so verstanden werden, daß Jesus (der ja nicht am Kreuze gestorben, sondern in den Himmel entrückt worden ist) [68], vor dem Weltgericht nochmals auf Erden erscheinen und die «Schriftbesitzer» (Juden und Christen) zum wahren Glauben des Islam bekehren wird; sein Wiedererscheinen auf Erden ist ein Vorzeichen der «Stunde» des Weltgerichtes. Die mohammedanische Tradition ist in dieser Hinsicht durchaus affirmativ; mit Ausnahme der Ahmedijja-Sekte [69] glaubt man ja ziemlich allgemein, daß Jesus jetzt mit Leib und Seele im Himmel ist [70] und vor dem Weltgericht wieder auf Erden erscheinen wird [71].

---

ferner das Wort, er werde der sein, der Jesus verherrliche. Und in der Tat erweist sich dies aus allen seinen Äußerungen. ... Das Bild, das er von Jesus entwirft, ist das denkbar gewinnendste. Er schwebte ihm sicher im ersten Abschnitt seines Lebens als das Muster der Milde und Abgeklärtheit vor. ... In dieser Zeit führte der Prophet den Namen Ahmad, d. h. der Milde, Demütige [?]. Späterhin, als er in scharfen Kämpfen seinen Mann zu stehen hatte, kehrten sich die Kanten seines Charakters stärker nach außen, und er wurde der Figur des Moses immer ähnlicher. Seit dieser Zeit führte er den Namen des Mächtigen, Gewaltigen; dies ist nämlich die Bedeutung des Namens Mohammed [?].» Vgl. auch ebd. 107 (zu Sure 3,75; nach seiner Zählung 3,80); 285 (zu Sure 7,156). Dieser Kommentar bedarf wohl keines weiteren Kommentars mehr!

64 Gabrieli, a. a. O. 60; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 167; Ahrens, Muhammed 154f. (vgl. auch ebd. 9f. 103. 130-132. 178. 182f. 196. 198, über sonstige manichäische Einflüsse auf Mohammed); Andrae, Ursprung 204; Buhl, Das Leben Muhammeds 224.

65 Hierbei kommen vor allem die Elkesaiten in Betracht; siehe Rudolph, a. a. O. 38f. 51. 80f. 90; Andrae, Ursprung 203f.; Buhl, Das Leben Muhammeds 224; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 15 und die ebd. Anm. 2 angegebene Literatur; Ahrens, Muhammed 10. 52. 59. 135, und die einschlägigen Artikel der theologischen Lexika.

66 Sure 4,156f.

67 Sure 43,61.

68 Siehe NZM 2 (1946) 116-121.

69 Muhammed Ali, Oriente Moderno 6 (1926) 114. 119f.; vgl. NZM 1 (1945) 312 Anm. 57; 2 (1946) 121.

70 Zwemer, a. a. O. 127f.; vgl. NZM 2 (1946) 121.

71 Zwemer, a. a. O. 50 note 2; NZM 2 (1946) 120. - Entsprechend der Ansicht der Ahmedijja, wonach Jesus eines natürlichen Todes gestorben ist, (siehe oben Anm. 69), wird auch von Sadr-ud-din jeder Gedanke an seine Wiederkunft ausgeschlossen. Demgemäß übersetzt er Sure 4,157 (nach seiner Zählung 4,159): «Und es gab keinen unter dem Volke des Testamentes, der an den (Tod Jesu) schon vor seinem (wirklichen) Tod nicht (unbedingt) glaubte, aber am Tage der Auferstehung wird er

Die mohammedanischen Exegeten, und erst recht die volkstümlichen Vorstellungen, haben diese seine Wiederkunft unter dem Einfluß chiliastischer Ideen weiter ausgemalt: Jesus wird alle Mißbräuche unter den Christen ausrotten, die Kreuze zerbrechen, die Synagogen und Kirchen in Trümmer legen, usw. Er wird ein Zeitalter des Glückes und des Überflusses begründen, sich verheiraten, Kinder zeugen, nach 40 (oder 54) Jahren sterben und neben Mohammed in Medina begraben werden [72]. Zu seinen Aufgaben gehört es auch, mit dem Daddschâl zu kämpfen (einer Art «Antichrist») [73]; diese Aufgabe wird aber auch einer anderen eschatologischen Gestalt, dem Mahdî [74], zugeschrieben, und daher gestalteten sich die Rollen Jesu und des Mahdî in so verwirrender Weise gleichartig, daß eine Ansicht beide sogar miteinander identifizierte, was aber gewöhnlich abgelehnt wird [75].

Lassen wir nun aber einmal diese reichlich phantasievollen Schilderungen aus späterer Zeit beiseite und fragen uns: Was hat Mohammed selbst darüber gedacht? Hat er an eine Wiederkunft Jesu vor dem Weltgericht geglaubt? Zur Beantwortung dieser Frage stehen uns keine anderen Quellen zur Verfügung als die beiden zitierten Koranstellen, die durchaus nicht klar sind. Die Stelle Sure 43,61, wo wenigstens von der «Stunde» des Weltgerichtes sicher die Rede ist, weist textliche Varianten auf und wird von den mohammedanischen Exegeten verschieden gedeutet [76]; nach einer Auslegung ist sogar das logische Subjekt nicht

---

(d. i. Jesus) gegen sie Zeuge sein» (a. a. O. 178). Wie man sieht, ist mittels dieser gewundenen Übersetzung jedes eschatologische Element weginterpretiert; es handelt sich lediglich darum, daß Juden und Christen irrigerweise glauben, Jesus sei am Kreuze gestorben, aber bei der Auferstehung wird er ihnen bezeugen, daß sie sich beide geirrt haben. (Der Koran gibt darüber viel besser Aufschluß als die Zeitgenossen und Augenzeugen!) - Zu Sure 43,61 wird (a. a. O. 812) folgende Erläuterung gegeben: «Die ‚Stunde' bedeutet hier, den Kommentatoren zufolge, das Scheiden der Prophetenschaft vom Hause Israel» (zitiert: Mk 12,1; Lk 20,9, vor allem Mt 21,43). «Die Geschichte zeigt uns, daß Jesus der letzte Prophet mosaischen Stammes [!] gewesen ist. In dieser Eigenschaft besitzt er die Kenntnis der ‚Stunde'; denn die ‚Stunde' bezeichnet hier den Gerichtstag einer Nation. Und zwar trifft der Gerichtstag die Israeliten». Im Text S. 811 heißt es aber: «Und der (Koran) bedeutet ganz gewiß die Kenntnis der Stunde ...». Es ist nicht ersichtlich, wie diese Übersetzung und die gegebene Erklärung zusammenpassen, denn der Koran ist doch 600 Jahre später als das «Scheiden der Propherenschaft vom Hause Israel». Man sieht aber deutlich die Tendenz, jede Beziehung Jesu zum Weltgericht auszuschließen.

72 Vgl. Macdonald, Enzykl. des Islâm II 560b; A. Sprenger, Das Leben und die Lehre des Mohammed (²Berlin 1869) II 202f.; Zwemer, a. a. O. 106-109.

73 Siehe B. Carra de Vaux, Enzykl. des Islâm I 924a (Art. al-Dadjdjâl); D. B. Macdonald, ebd. III 122b (Art. al-Mahdî); A. J. Wensinck, ebd. Ergänzungsband (1938) 48f. (Art. al-Dadjdjâl).

74 Siehe Macdonald, Enzykl. des Islâm III 120-124 (Art. al-Mahdî); Ignaz Goldziher, Vorlesungen über den Islam (²Heidelberg 1925) 216-224, mit Anm. 102-134 (S. 360 bis 366); siehe auch ebd. 397a (Index s. v. Mahdî).

75 Macdonald, a. a. O. III 124a; II 561.

76 Die oben gegebene Übersetzung beruht auf der Lesart: wa-innahu la'ilm(un) li-l-sâ'a(ti), wörtlich: «und er ist wirklich eine Kenntnis der Stunde»; andere Lesarten haben statt 'ilm(un): 'alam(un), «ein Zeichen», oder: dhikr(un), «eine Erinnerung»; siehe Macdonald, Enzykl. des Islâm II 560b. Vielleicht kann diese Stelle auch so gedeutet werden, daß Jesus (durch göttliche Offenbarung) die Gerichtsstunde kennt (vgl. Rudolph, a. a. O. 83); dann läßt sich daraus keine Wiederkunft Jesu herauslesen.

«Jesus», sondern «der Koran» [77]. Daher gehen auch die Ansichten der europäischen Gelehrten auseinander [78], und es läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen, ob Mohammed selbst eine Wiederkunft Jesu vor dem Weltgericht erwartet hat. Eines steht aber zweifellos fest, daß Jesus nicht die Rolle des Weltenrichters zugeschrieben wird; im Gegenteil, er selbst hat sich, ebenso wie andere Gottesgesandte, vor dem Gericht Gottes zu verantworten: «Und wenn Allah sprechen wird: ‚O Jesus, Sohn der Maria, hast du zu den Menschen gesprochen: ‚Nehmet mich und meine Mutter als zwei Götter neben Allah an'? Dann wird er sprechen: ‚Preis sei dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sprechen, was nicht wahr ist ... Nichts anderes sprach ich zu ihnen als was du mich hießest, nämlich: ‚Dienet Allah, meinem Herrn und eurem Herrn'» [79]. Die Tradition hat das noch mehr akzentuiert, indem sie Jesus vor dem Weltgericht sterben und neben Mohammed begraben werden läßt, damit er ja ihm gegenüber keinen Vorzug mehr hat [80]. So ist alles, was an die Wiederkunft Jesu als Weltenrichter gemäß der christlichen Parusieerwartung erinnert, soweit unschädlich gemacht, daß es die einzigartige Stellung Mohammeds nicht beeinträchtigen kann. Mohammed ist eben der Gesandte Gottes. Man kann auch nicht sagen, daß dies eine erst spätere Weiterentwicklung sei; die Entwicklung hat sich schon zu seinen Lebzeiten und in ihm selbst vollzogen. Während er früher Glaube an Allah und seine Gesandten (Plural!) verlangte, tritt in der medinischen Zeit an Stelle dieser Formel der Glaube an Allah und seinen Gesandten - Mohammed [81].

Betrachten wir nun rückblickend noch einmal die Stellung Jesu in der Heilsgeschichte nach dem Koran, so drängt sich unwillkürlich der Gedanke an manche gnostische Spekulationen auf, in denen Jesus ebenfalls eine Rolle spielt, aber ganz aus dem Mittelpunkt der Heilsgeschichte gerückt ist. Er ist nicht mehr der Stifter des neuen und ewigen Bundes, sein Kommen bedeutet nicht mehr die Fülle der Zeit (Gal 4,4) — er steht irgendwo in einer Emanationsreihe von Äonen. Tatsächlich spricht auch vieles dafür, daß solche Ideen, wenn auch nur indirekt, auf Mohammed eingewirkt haben [82]. Und die Folge davon ist, daß der Koran, trotz der vielen ehrenvollen Aussagen über Christus, nicht zu ihm hin, sondern von ihm wegführt. Jesus ist durch Mohammed in den Schatten

---

77 Macdonald, a. a. O. 560 b.

78 Mehr oder weniger positiv sprechen sich aus: Palmieri, a. a. O. 1790; Andrae, Ursprung 62 f.: «Die Wiederkunft Christi scheint Sure 43,61 vorausgesetzt zu sein ... Von der Parusie handelt vielleicht auch die unklare Stelle 4,157 ...»; Henri Grégoire, Mélanges Charles Diehl (Paris 1930) I 113; negativ oder zurückhaltend: Rudolph, a. a. O. 83 f.; Ahrens, Muhammed 195; Buhl, Das Leben Muhammeds 130 Anm. 16.

79 Sure 5,116 f.; vgl. auch 5,108.

80 Daß Jesus am Auferstehungstage als Zeuge gegen Juden und Christen auftreten wird (siehe oben S. 137) ist auch nichts Besonderes, denn jeder rasûl wird dann mit seiner umma erscheinen und (nach der Tradition) mit ihr zusammen die Höllenbrücke überschreiten; siehe Wensinck, Acta Orientalia 2 (1924) 172.

81 Siehe oben Anm. 48.

82 Siehe oben Anm. 65.

gestellt [83]; die spätere Entwicklung des Islams hat diesen Prozeß noch ins Ungemessene gesteigert [84], aber grundgelegt ist er bereits im Koran selbst; bereits hier wird Jesus Christus als Zeuge gegen das Christentum angerufen, gegen sein eigenes Werk ausgespielt, und alles, was zu seiner Ehre gesagt wird, dient schließlich doch nur dazu, den Islam — und mit ihm auch seinen Stifter — auf Kosten des Christentums zu erhöhen [85]. «Nicht Apostel des Mittlers Jesus — es gibt keinen ‚Mittler' — sondern Apostel Gottes selber, das ist Mohammed, das ‚Siegel der Propheten'» [86]. In dieser Verkehrung der gottgesetzten Heilsordnung müssen wir, vom Standpunkt der neutestamentlichen Gottesoffenbarung aus, die tiefe Tragik des Islams sehen.

---

[83] Zwemer, a. a. O. 32. 153-173.

[84] Vgl. Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde (Stockholm 1917); vgl. NZM 1 (1945) 314 Anm. 70; 2 (1946) 111 mit Anm. 20. 115 f. mit Anm. 44 und 45.

[85] Siehe Emanuel Kellerhals, Der Islam (Basel 1945) 178-180 (vgl. auch ebd. 180-186). Diese Ausführungen sind zwar cum grano salis zu nehmen (siehe die Besprechung des Buches, NZM 2 [1946] 76-78), enthalten aber doch viel Richtiges.

[86] Heinrich Frick in: Studien zur Geschichte und Kultur des Nahen und Fernen Ostens, Paul Kahle zum 60. Geburtstag überreicht (Leiden 1935) 93; vgl. den ganzen Artikel: Der Begriff des Prophetischen in Islamkunde und Theologie, ebd. 79-94.

Miscellanea.

Im Dezember 1946 starb zu Rom P. Clemente da Terzorio, 81jährig, der ehrwürdige Veteran der Kapuziner-Missionsgeschichts-Schreibung. Er war eine zeitlang Missionssekretär, von 1914—1932 Generaldefinitor seines Ordens. Seit Jahrzehnten hat er unermüdlich an einer großen Missionsgeschichte des Kapuzinerordens gearbeitet, deren 1. Band 1913 erschien; 1938 kam der 10. Band: Le Missioni dei Minori Cappuccini. Sunto Storico. Vol. X: Africa 1637—1938 mit mehr als 700 Seiten. Schon der Titel zeigt, was das für Bände sind, da einer 3 Jahrhunderte eines Weltteils umspannt. Vor etwa 26 Jahren arbeitete ich im Propagandaarchiv zugleich mit dem kleinen, damals schon grauen Padre Clemente, der still und eifrig die Akten, Briefe und Codices exzerpierte. 1926 hat er ein Manuale historicum Missionum O.M.Cap. publiziert als Zusammenfassung (Isola del Liri, 518 pp. Cf. ZM 1926 p. 252f.). Pater Clemente hat einen gewaltigen Stoff zusammengetragen; doch fehlt die systematische und kritische Durchforschung. Insofern umgibt sein Lebenswerk eine gewisse Tragik: der Orden hat mit großen Kosten diese umfänglichen Bände herausgegeben — und damit gewissermaßen einer wissenschaftlichen Bearbeitung der Kapuziner-Missionsgeschichte den Weg versperrt. Es bleibt nichts anderes übrig, als daß junge und fachlich geschulte Mitbrüder den Sunto Storico des Seniors auswerten, durcharbeiten und in Einzelnstudien ergänzen, gegebenenfalls auch korrigieren. Wenn das geschieht, wird P. Clemente vom Himmel herab gütig dazu lächeln und nicken, wo er den Lohn des guten getreuen Knechtes seines Ordens und seiner Missionsgeschichte erhalten hat, wie wir hoffen. Kilger

*

Mit P. Leo Bittremieux C. I. C. M. (1880—1946) hat die Scheutvelder Missionsgesellschaft und ihre Mission in Belgisch-Kongo einen ihrer tüchtigsten und fruchtbarsten Missionare und Forscher, zumal auf dem Gebiete der Linguistik und Ethnologie, verloren. Die Bibliographie seiner Werke weist allein 28 selbständige Schriften auf, darunter sein Hauptwerk: Mayombsch Idioticon, das in drei Bänden von der Koninklijke Vlaamsche Academie voor Taal - en Letterkunde (1923—1927) herausgegeben wurde (vgl. W. A. Grootaers - van Colle, Proeve eener Bibliographie van de Missionarissen van Scheut, Brussel 1939, 17-19). P. L. Bittremieux war darüber hinaus einer der eifrigsten Mitarbeiter der wissenschaftlichen Zeitschriften «Congo» und «Kongo-Overzee», bzw. ihrer Vorgänger «La Revue Congolaise» und «Onze Kongo». Daß er seine Sprachen- und Literaturkenntnisse in den direkten Dienst des Missionswerkes stellte (er wirkte 39 Jahre in Belgisch-Kongo), ersieht man aus seinen verschiedenen Werken in der Yombe-Sprache und aus der Tatsache, daß er von 1921—1927 die Monatsschrift «Tsungi Mona» (Die neue Zeit) und 1920—1930 einen Jahreskalender, beide in Yombe, herausgab. (Grootaers-v. Colle l. c. 103f.) — «Hij was een groot

geleerde, een vooraanstaande Vlaming, een volbloed Scheutist, een waardige zoon van Kerk en Vaderland» (KM 1947, 28). Beckmann

*

Note sur la traduction persane de la Summa Contra Gentiles de S. Thomas. L'activité intellectuelle des Carmes Déchaux dans leurs missions de la Mésopotamie, de la Perse et de l'Inde a été intense, ainsi qu'en fait foi la documentation recueillie par le P. Ambroise de Ste Thérèse dans sa Bio-bibliographia Missionaria Ord. Carmelit. Discalc. (Rome 1941). Au No. 313 de cet excellent ouvrage se trouve signalée une traduction persane de la Somme de St Thomas d'Aquin contre les Gentils, dont l'existence nous était déjà connue par le catalogue sommaire des Manuscrits Persans de la Vaticane publié par Paul Horn dans la Zeitschrift der deutschen morgenländischen Gesellschaft t. 51 (1897). Le Vat. Pers. 59 est un beau manuscrit de 593 folios dont la préface latine nous apprend que son auteur fut le P. Pierre de la Mère de Dieu (Du Jardin), un Belge né à Douai en 1606 et qui mourut à Diu, dans l'Inde, en 1672, après avoir vécu à Bassorah, à Surat, à Ispahan et Chiraz, et enfin à Tatta où il acheva ce travail de traduction qui lui prit 14 ans et qui fut apporté à Rome par le P. Valerius de St Joseph. Il était destiné, nous dit la Préface, aux étudiants du fameux séminaire des missions établi à St Pancrace à Rome sous l'impulsion de l'idéal missionnaire des Carmes de la Réforme. (Cf. Kilger, ZM 1915 pp. 207 sq.)

En parcourant la version persane du livre deuxième de la Somme contre les Gentils, on ne peut qu'admirer le zèle, la persévérance et la compétence qui ont permis à notre Carme de réaliser un tel travail.

En soi, le choix de cet ouvrage pour présenter aux savants persans la doctrine d'un grand théologien catholique paraît excellent. St. Thomas avait sans doute en vue les philosophes musulmans de son temps. Pourtant, il n'est pas du tout certain que les mêmes questions intéressaient au même degré les philosophes persans du 17^{e} siècle. Autres temps, autres problèmes. L'apologétique doit, par sa nature même, s'adapter aux idées contemporaines.

Admettons pourtant que la pensée de St. Thomas ne peut qu'éclairer et attirer les intelligences à n'importe quelle époque. Reste la question de savoir de quelle façon il faut présenter aux Persans ces doctrines de manière à conquérir leur attention et leur sympathie.

Ici il faut se rappeler que le génie persan se porte de préférence vers la poésie et la mystique. Tout philosophe de ce pays, pour gagner l'oreille de ses concitoyens, se fait poète, cherche des allusions mystiques. A ce point de vue, le texte de St. Thomas, sec et rigoureusement scolastique, n'a pas ce qu'il faut pour attirer. Il y faudrait l'apport de la poésie, des allégories, un style plus gracieux, plus séduisant.

Si pourtant l'on se borne à présenter la doctrine thomiste en pur philosophe, la question du langage s'avère de toute première importance. Les ouvrages philosophiques musulmans sont rédigés normalement en arabe, langue officielle qui, à ce point de vue, ressemble au latin de la grande époque catholique. En cette langue il existe un vocabulaire

technique perfectionné. A mon avis, les ouvrages de St. Thomas devraient, de préférence être traduits en arabe, de facon à les mettre à la portée du monde lettré musulman tout entier.

Les penseurs persans qui ont voulu faire œuvre de vulgarisation ont pris chacun leur chemin. Chacun a dû créer son propre vocabulaire de termes philosophiques en y mêlant plus ou moins de termes arabes. Il y faut du courage. Il faut aussi avoir un prestige suffisant pour imposer le style et le langage qu'on s'est forgés. La fierté littéraire du Persan est presque aussi grande que celle de son confrère arabe. Il est dont évident qu'un étranger aura plusieurs désavantages à vaincre. Il se fera aider probablement par un indigène qui ne sera peut-être pas très distingué au point de vue intellectuel. Pour produire lui même une version capable de plaire aux meilleurs esprits de la race, il lui faudrait de longues années de lectures approfondies des auteurs persans en pareille matière. Il lui faudrait avoir absorbé leur pensée, leurs tournures d'expression. Il lui faudrait pouvoir penser en Persan.

Le bon Père Carme en est-il arrivé à ce point? Il est de toute évidence que non. Il a fait des efforts considerables pour s'assurer un langage technique convenable (convenable mais non pas élégant ...), presque entièrement de source arabe. Parfois on est surpris par la justesse de la phrase. Mais trop souvent c'est le mot à mot qui cloche péniblement et qui ne rappelle pas du tout le vrai style du philosophe musulman. Parfois il semble douteux que le bon Père ait saisi la vraie pensée de St. Thomas, si sobre, précis et dense. En un passage important du premier chapitre, il traduit «operatio» par «fiʿl» ou «kardeh», tandisqu'à «factio« il assigne le mot «ʿamal». L'usage musulman est exactement le contraire.

En outre, le style persan de notre traducteur est généralement boiteux, mal agencé, tout en longueurs inutiles et en lourdeurs déconcertantes. Vraiment, je ne me figure pas qu'un Persan aurait la patience de s'attarder tout cela.

Ajoutons qu'il n'y a aucun indice que le verset du psaume 143 qui se trouve en tête de ce chapitre soit cité de la Sainte Ecriture. Qu'en doit penser le pauvre lecteur persan?

Somme toute, malgré ses inévitables défauts, cet essai de version nous frappe par une industrie étonnante, par une correction matérielle touchante, par une honnêteté intellectuelle indiscutable. Il jette le défi aux critiques, les défiant de produire quelque chose de meilleur. Il a posé un jalon. A nos jeunes missionnaires d'aujourd'hui, avec leurs ressources plus abondantes, leur connaissance plus approfondie de l'esprit persan et de ses œuvres, de relever le défi et de poser un nouveau jalon, cette fois au cœur même de l'intelligence iranienne. Cyprian Rice O. P.

*

Zum erstenmal in der Geschichte der Südsee-Missionen haben sich 35 (männliche und weibliche) Delegierte sämtlicher Missionen Melanesiens und der australischen Kolonialregierung auf einer Konferenz in Port Moresby (Papua) vom 9.—14. Oktober 1946 zu einer gemein-

samen mehrtägigen Diskussion am gleichen Tisch zusammengefunden. Der Einladung, die von der Regierung ausging, folgten katholischerseits Exz. Bischof Wade (Nord-Salomonen), Msgr. Hannan (Nord-Salomonen), Msgr. Wilh. van Baar (Ost- und Zentral-Neuguinea) und außerdem noch 9 Delegierte aus den SM-Missionen der Nord-Salomonen, der MSC-Missionen von Rabaul und Papua und der SVD-Missionen von Ost- und Zentral-Neuguinea. Protestantischerseits waren vertreten: «Anglican» (3 Delegierte unter Führung von Rev. Bischof Strong), «London Missionary Society» (7), «Methodist» (4), «Lutheran» (3), «Seventh Day Adventist» (2), «Kwato Extension» (2), «Unevangelised Fields Mission» (1) und «Bamu River Mission» (1). Zur Diskussion stand das Gesundheits-, Ackerbau- und Erziehungswesen der Kolonie zum Wohle der Eingeborenen und spezielle Themen, die sich daraus ergaben. Die Konferenz verlief anregend und harmonisch und brachte als Ergebnis die allseitige Bereitwilligkeit zur wechselseitigen Zusammenarbeit zwischen Regierung und Missionen und der verschiedenen christlichen Missionen untereinander zugunsten der Schwarzen. So berichtet die «Pacific Islands Monthly» vom 18. Nov. 1946, S. 72f., und der Herausgeber der Zeitschrift knüpft daran die Bemerkung (S. 73): «Dieses Zeugnis der Zusammenarbeit zwischen Regierung und den christlichen Missionen für die Verwirklichung eines einsichtsvollen, weitreichenden und koordinierten Planes ist ausgezeichnet. Keine Politik für die Entwicklung der Kolonie kann auf Erfolg hoffen, wenn dahinter nicht ein sehr praktischer gesunder Menschenverstand steht, der sowohl die weitausgreifenden Organisationen der Missionen als auch die langjährige Erfahrung der Missionare, die das Leben und den Charakter der Eingebornen wirklich kennen und verstehen, entsprechend berücksichtigt und verwertet». Georg Höltker

*

Erziehung der Neger zu Kunstschöpfungen ist seit Jahren ein Lehrfach am «Makerere College» in Uganda, das die künftige Universität für Ost-Afrika werden soll, sagte Frau K. M. Trowell, der dieses Lehrfach anvertraut ist, in ihrem Vortrag vor dem «Royal Anthropological Institute» in London («Modern African Art in East Africa», als Vortrag mit 10 Abbildungen gedruckt in «Man», XLVII, London 1947, Nr. 1). Die Schüler stammen aus ganz verschiedenen ostafrikanischen Stämmen vom südlichen Sudan bis zum nördlichen Rhodesien, zumeist aber aus Kenya, Uganda und Tanganyika. Die Vortragende nimmt die Missionsschulen in Schutz, die aus Mangel an Mitteln und Lehrkräften dieses Fach noch nicht in ihr Lehrprogramm aufnehmen konnten, denn die rapide Entwicklung Afrikas in den letzten Jahren verlangt äußerste Konzentration der vorhandenen Mittel auf die unmittelbar nutzbringenden und praktischen Schulfächer. Gleichwohl sollte die allgemein-pädagogisch so außerordentlich wirksame und im derzeitigen Kulturumbruch Afrikas schon gebieterisch notwendige Erziehung der begabten jungen Neger zu volkseigenen Kunstschöpfungen mit heutigen Mitteln nicht vernachlässigt werden. Das belegt Frau Trowell aus den Erfahrungen und Erfolgen persönlicher Lehr- und Erziehungs-

arbeit in diesem Sinne mit überzeugenden Worten und ebenso interessanten wie instruktiven Abbildungen von «Kunstschöpfungen» junger Afrikaner aus ihrem Kolleg. Georg Höltker

*

L'Association Art et Louange est une association, fondée en 1934. Son Président actuel est P. Baranger, Professeur à l'Ecole Polytechnique, Paris; son siège: 6 rue de Seine Paris VI'.

Voici quelques indications sur l'objet de cette association, plus spécialement consacrée à l'activité missionnaire. Le titre de l'association résume assez bien son double but professionnel et religieux, à condition de prendre le mot Art dans sa signification la plus générale, «Recta ratio factibilium» (St. Thomas).

Le but supérieur de louange au Saint Sacrement, par le moyen des objets ornant l'autel et l'eglise, conduit l'association à s'intéresser surtout aux artisans. Elle les invite et les aide par tous les moyens à réaliser de leur mieux une œuvre qui sera placé dans les églises et rendra la Présence réelle plus éclatante et plus «glorieuse». Ces œuvres peuvent être très diverses: ostensoir, chandelier, autel, broderie de chasuble, conopée, encensoir, tapis, statues, église tout entière.

Dans de prochains articles on exposera comment l'association s'intéresse plus spécialement aux artisans des pays de mission, pourquoi il est souhaitable d'utiliser les matériaux et les formes plastiques de chaque pays, comment intervient l'étude des symboliques paiennes, enfin quelles méthodes pratiques paraissent les plus propres à aider tous les artisans, surtout les plus modestes à participer selon leurs moyens à cette Louange du Sacrement, par le travail de leur main, en s'associant ainsi d'une manière concrête, à la grande intention missionnaire, qui est de hâter l'Avènement du Royaume de Dieu au Ciel et sur la Terre. P. Baranger

La Missiologie dans les Universités des Etats Unis

P. de Menasce O. P., Prof. à l'Université de Fribourg.

Nous relevons ici le titre des thèses de doctorat soutenues dans des universités des Etats Unis et du Canada depuis 1935, tels que les indique la liste annuelle des Doctoral Dissertations accepted by American Universities, compiled for the Association of Research Libraries (New York, The H. W. Wilson Company, 1933 et suivantes). On notera que les universités n'exigent pas toutes la publication de la thèse.

Généralités. Europe

Lane, Ortha M. - Analysis of the treatment of Protestant foreign missions in American magazines since 1810. Iowa 1935.

Braunstein, Baruch. - The Chuetas of Majorca. Conversos and the Inquisition of Majorca. Columbia 1936.

Clarke, James F. - Bible societies, American missionaries and the national revival in Bulgaria. Harvard 1938.

McCormick, James W. - Clergymen and clerical bodies as factors in the business life of Genoa in the XII and XIII centuries. Wisconsin 1938

Volkmahn, Max Friedrich Bernhard. - A comparative study of American Methodist and Baptist missionary activities. Hartford 1940.

Annakin, Virgil Dewey. - The missionary, an agent of cultural diffusion. Ohio 1941.

Lyons, Sr. Jeanne Marie, O. P. - Means of fostering the missionary vocation in Catholic primary and secondary Schools. Cath. Univ. 1941.

Peterson, John. - Missionary methods of the religions in the early Roman Empire. Chicago 1943.

Gérin, Marcel. - Le gouvernement des Missions. Laval 1944.

Afrique

Blankemeyer, B. Felix. - Contribution of the Brothers of the Christian Schools to education in Egypt. Fordham 1934.

v. der Merwe, Willem J. - The development of missionary attitudes in the Dutch reformed Church in South Africa. Hartford 1934.

Cook, Peter Aw. - The education of a South African Tribe. Columbia 1935.

Carpenter, George W. - Church, State, and Society in Central Africa. Yale 1937.

Philipps, Ray E. - Modern Industrial Life and cultural change among the S. African Bantu. Yale 1937.

Cairns, Earle Edwin. - Political and humanitarian activities of the London Missionary Society in S. Africa. Nebraska 1942.

De Marco, Roland R. - The Italianisation of African natives, government native education in the Italian colonies 1890—1937. Columbia 1943.

Dodge, Ralph Edward. - Missions and Anthropology: a program of anthropological research for missionaries working among the Bantu speaking peoples of Central and Southern Africa. Hartford 1945.

Amérique

Geary, Rev. Gerald J. - The secularization of the California Missions 1810—1845. Catholic Mission 1934.

Jacobsen, Jerome V. - Educational foundations of the Jesuits in New Spain. California 1934.

Treutlein, Theodore E. - Jesuit travel to America 1678—1756 as recorded in the travel diaries of German Jesuits. California 1934.

De Canglez, Jean. - The French Jesuits in lower Louisiana 1700-1763. Catholic 1935.

Dunne, Peter. - The Four Rivers: early Jesuit missions on the Pacific coast. California 1935.

Espinosa, José M. - Diego de Vargas and the reconquest of New Mexico 1691—1704. California 1935.

Mulvey, S. M. Doris. - French Catholic missionaries in the present United States. 1604—1791. Catholic 1936.

Burney, Dudley H. - The Indian policy of the U.S. Governement from 1870 to 1906 with particular reference to land tenure. Stanford 1937.

Geiger, Rev. Maynard. - The Franciscan Conquest of Florida 1573—1618. Catholic 1937.

Priest, Loring B. - The reformation of the American Indian policy of the U. S. 1865—1887. Harvard 1937.

Curley, Rev. Michael J. - Church and State in the Spanish Florida 1783—1822. Catholic 1939.

Johnson, Henry M. - The Methodist Episcopal Church and the education of Southern negroes 1863—1900. Yale 1939.

Pool, Frank K. - The Southern negro in the Methodist Episcopal Church. Duke 1939.

Bannon, John F. - The Jesuits in Sonora 1620—1687. California 1940.

Doherty, S. Michael. - History of Catholic secondary education in California. California 1940.

Downey, Mr. Mary M. - The Expulsion of the Jesuits from Baja California. California 1940.

Gibson, George D. - Jesuit education of the Indians in New France 1611—1658. California 1940.

Lyons, Sr. Laetitia Mary. - Francis Norbert Blanchet and the founding of the Oregon Missions 1838—1848. Catholic 1940.

Magaret, Helene. - Fr. de Smet. Iowa 1940.

McShane, Mr. Catherine M. - Hernando de Santarén: founder of the Jesuit missions of the Sierra Madre. California 1940.

Ruskowski, Rev. Leo Francis. - French Emigré priests in the U. S. 1791—1815. Catholic 1940.

White, Sr. Mary Afra. - Catholic Indian missionary influence in the development of Catholic education in Montana 1840—1903. St. Louis 1940.

Havins, Thomas R. - Noah T. Byars. A study in Baptist Missionary effort on the frontier. Texas 1941.

Marchant, A. N. D. - The Economic relations of Portuguese and Indians in the Settlement of Brazil. John Hopkins 1941.

Tichenor, Mrs. Helen E. - The Opening of the southern Misisons of Baja California. California 1941.

Greene, Lorenzo J. - The Negro in colonial New England 1620—1776. Cath. Univ. Studies in Hist. etc., No. 494. 1943.

Scholes, France Vinton. - Church and State in New Mexico in the seventeenth century. Harvard 1943.

Harvey, Paul John. - A history of Jesuit education in American California. Berkeley 1944.

Harrisson, Walter Richard. - The attitudes of the negro towards the Church. Cornell 1945.

Aptheker, Herbert. - American negro slave revolts. Columbia Univ. Studies in history, economics, and public law No. 501. 1945.

Barth, Pius J. - Franciscan education and the social order in Spanish North America 1501—1821. Chicago 1945.

Davis, William Lyle. - Mission St. Anne of the Cayuse Indians 1847—48. California Berkeley 1945.

Harr, Wilber C. - The negro as an American Protestant Missionary in Africa. Chicago 1945.

Hughes, Henry, Brakenbury, Louis. - Christian Missionary Societies in the British West Indies during the emancipation era. Toronto 1945.

Larson, Ernest S. - The Evangelical Mission covenant of America: beginnings. Chicago 1945.

Asie: Chine

Price, Allen T. - American Missions and American diplomacy in China. 1830—1900. Harvard 1934.

San Shao, Luther C. - Religious liberty and Christian education in China. Yale 1934.

van Putten, James D. - Christian higher education in China. Chicago 1935.

Hobart, Kenneth G. - A comparative history of the East and South China missions of the American Baptist foreign mission society 1833—1935. Yale 1937.

Parry, Albert. - Russian (Greek Orthodox) Missionaries in China 1689—1917: their cultural, political and economic role. Chicago 1938.

Smith, Charles S. - Protestant theological education in China. Yale 1938.

Adams, Archibald G. - Joseph Samuel Adams of China. Union Theological 1940.

Anderson, Mary R. - Protestant mission schools for girls in South China (1827 to the Japanese invasion). Columbia 1943.

Chandler, Horace Edward. - The work of the American Presbyterian Mission from 1918 to 1941 towards the lessening of adult illiteracy in Shantung province, China. Pittsburgh 1944.

Dunne, George H. - The Jesuits in China in the last days of the Ming dynasty. Chicago 1945.

Inde

Graefe, John, E. - The Epistles of John in the light of the developing Christian mouvement in India. Union Theological College 1934.

Bhagwat, Prabhakar G. - The Theory of education of Protestant Mission high schools in India - a critical analysis. New York 1935.

Braisted, Paul J. - Indian nationalism and the Christian colleges. N. Y. Columbia 1935.

McCully, Bruce T. - English education and the origin of Indian Nationalism. Col. Univ. studies in Hist. No. 473. 1941.

Ebright, Donald F. - The National Missionary Society of India 1905—42, an expression of the movement towards indigenisation within the Indian Christian community. Chicago 1944.

Autres Pays

Noss, George Sherer. - An inquiry into the background of and an interpretation of the critical issues confronting the Japanese Church in its struggle with the Japanese totalitarian state: some suggestions for a solution. Union 1943.

Floyd, Arva C. - The founding of the Javan Methodist Church. Yale 1939.

McCarthy, Rev. Edward J. - Spanish beginnings in the Philippines 1564—1572. Catholic 1943.

Lautzeff, George V. - The Russian colonial administration, its origins and development to the end of the 17 th century with special reference to Siberia. California 1938.

Rommerskirchen, P. Giovanni O. M. I., Dindinger, P. Giovanni O.M.I.: **Bibliografia Missionaria.** Anno IX : 1942. 166 pp. Unione Missionaria del Clero in Italia, Roma 1946.

Endlich können die römischen Bibliographen das 9. Heft der gerade in missionswissenschaftlichen Kreisen immer mehr geschätzten Missionsbibliographie vorlegen. Die Kriegsereignisse in Italien verzögerten den 1943 bereits begonnenen Druck, der erst 1946 glücklich zu Ende geführt werden konnte. Die Übersicht über die 1942 erschienene Missionsliteratur ist notwendig lückenhaft (nur 464 N° gegenüber 1289 im letzten Vorkriegsjahr 1938), aber diesen wohl verständlichen Mangel hat P. Rommerskirchen in geradezu verschwenderischer Weise gutzumachen gesucht durch einen Anhang über die Missionskonzilien und -synoden (Elenco bibliografico dei sinodi e concilii Missionari, p. 51-164, unterstützt von Mgr Xav. M. Paventi). Beginnend mit Europa werden in geographischer Reihenfolge (bei den einzelnen Ländern dann wieder in chronologischer), die Druckausgaben aller Missionssynoden und -konzilien, sowohl die Einzelausgaben als jene in Sammelwerken angeführt, bei einzelnen nichtgedruckten werden auch die Handschriften im Propagandaarchiv (mit genauer Bezeichnung des Standortes) vermerkt, bei einer dritten Gruppe endlich, von denen weder Druckausgaben noch Handschriften bekannt sind, werden wenigstens die Quellen genannt, wo etwas über diese Missionsversammlungen geschrieben wurde. Bei jeder Synode werden sodann die notwendigen Daten angegeben, die sich vielfach zu historischen Skizzen einzelner Synoden ausweiten, ferner ob approbiert oder nicht etc., vielfach auf Grund der Propagandaarchivalien. Der Begriff Synode, Konzil wird nicht eng gefaßt, sondern auch auf die Versammlungen einfacher Missionare ausgedehnt (so z. B. für China bis 1803). Bei der Bedeutung der Konzilien oder Synoden in den Missionsländern für die Geschichte der einzelnen Länder oder für Fragen methodischen Vorgehens bei der Heidenbekehrung oder Christenseelsorge, kann diese, auf einer Unsumme kleinster Vorarbeiten sich aufbauende Arbeit nicht hoch und dankbar genug bewertet werden. Aber der Herausgeber weiß als Bibliograph nur zu gut, daß auch dem besten Fachmann Grenzen seines Könnens gesetzt sind, speziell bei einem so disparatem Stoff wie dem vorliegenden. Einige Ergänzungen seien daher hier geboten: p. 92 Catholic Bishops'Conference of India. Report of Meetings of Working and Standing Committees. Bangalore, Oct. 14-20, 1945, 130 pp; zu p. 99 über die geplante Synode in Hongkong 1850 vgl. A. Launay, Histoire des Missions de China. Mission du Kouy-tchéou. Vol. I (s. l. 1907), 250 ff; zu p. 107 Directorium Commune Missionum Coreae jussu Concilii Regionalis 1931 editum. 312 pp. Hongkong, Imprimerie de Nazareth 1932; zu p. 117 Conference of the Heads of Catholic Missions in Tanganyika Territory. 91 pp. Nyeri, Consolata Catholic Mission Press 1929; zu p. 118 Conference of the Ordinaries of Tanganyika Territory. Kwiro 1938. 76 pp. Ndanda Mission Press 1938; zu p. 162 Compte-Rendu des Conférences Ecclésiastiques du Vicariat Apostolique de la Nouvelle Calédonie. (Conférence sur la Loi Naturelle.) 40 pp. Saint-Louis, 1905. Beckmann

Liechtenhan, Rudolf, Dr. theol.: **Die urchristliche Mission.** Voraussetzungen, Motive und Methoden. 98 S. Zwingli-Verlag, Zürich, 1946.

Angesichts der extremen Aufstellungen der eschatologischen Schule, die jegliche Missionsabsichten Jesu leugnet, sehen sich protestantische Missionstheoretiker und Exegeten vor die Aufgabe gestellt, die Berechtigung der Mission aus Evangelium und urchristlicher Praxis neu zu begründen. Manche beschränken sich darauf, dem Werk Jesu innere Kraft und Notwendigkeit der Ausbreitung zuzuschreiben (vgl. etwa Lemaître, L'universalité etc., NZM 1945, S. 72). Liechtenhan hält daran fest, daß Jesus den Willen zur Mission klar geäußert, und die Urgemeinde ihm entsprechend die Mission aufgenommen hat. — Im ersten Teil der vorliegenden Studie bietet der Verfasser die Begründung der Mission in der Botschaft und im Lebenswerk Jesu. Das Wort an Petrus vom Bau der Kirche auf den Felsen betrachtet L. als unvereinbar mit andern, unzweifelhaft echten Äußerungen Jesu und darum in diesem Zusammen-

hang als unecht. Doch habe Jesus vor dem Anbruch der Endzeit eine Zwischenzeit erwartet und für diese die Gottesreichwerbung verlangt, an Organisation der Gemeinde jedoch nicht gedacht. Er wollte aber ausdrücklich Heidenmission. Der zweite Teil führt aus, wie die Erscheinungen des Auferstandenen immer Berufung zur Fortsetzung seines Werkes in sich schlossen, und wie es zu den Anfängen der Heidenmission kam. Der dritte Teil ist der Sendung des Apostels Paulus gewidmet, dessen Werk wir am besten kennen. — Das Bild, das der Verfasser positiv von der Mission der Urkirche entwirft, ist wirklich eindrucksvoll. Besondere Anerkennung verdient, daß nicht bloß einzelne Stellen, die unmittelbar auf die Mission Bezug haben, zur Sprache kommen, sondern von verschiedenen Seiten her die innern Zusammenhänge mit der Reichgottesidee dargestellt werden. Hingegen können wir mit dem Verfasser nicht einig gehen, wenn er von seinem dogmatischen Standpunkt aus gewisse von den Evangelisten Jesus zugeschriebene Gedanken als echt erklärt, um dann bei andern Aussagen einen unlösbaren Widerspruch mit jenen «unanfechtbaren Herrenworten» zu konstatieren, oder wenn er das Wort Jesu späterer «Gemeindetheologie» entgegenstellt (S. 45, Anm. 9 u. ö.). Wohl findet er gelegentlich den Ausgleich bei scheinbaren (oder künstlich konstruierten) Widersprüchen (etwa Bultmann gegenüber S. 11; S. 50, Anm. 6 u. a. w.). Öfter aber geschieht das aus dogmatischen Interessen nicht (z. B. 1. Kapitel, Deutung von Mt 16, 17-19). Diese Art der Literarkritik untergräbt die Autorität des Wortes Gottes. Bei der positiven Einstellung, die der Verfasser im allgemeinen an den Tag legt, erscheint das besonders tragisch. Er wird das selber empfunden haben. Im 2. Kapitel, wo er Jesu Ankündigung der Zwischenzeit gegen die Eschatologisten als echt verteidigt, erwähnt er die Theorie, daß diese Erwartung bei den Jüngern aus der Enttäuschung über das Nichteintreffen der Gottesherrschaft nach dem Tode Jesu entstanden sei, und bemerkt dazu, man könne diese Ansicht nicht einfach als unmöglich erklären. Die eigene, gewiß richtige Auffassung bezeichnet er nur als «viel verständlicher». Das ist die Verteidigung der gemäßigten Kritik gegenüber der radikalen! — Wer an Evangelium und Gotteswort eine Auswahl nach Gründen der «Verständlichkeit» vornimmt, läuft Gefahr, das Ganze zu verlieren. — Die positive Leistung sei voll anerkannt. Doch bietet uns das ganze Evangelium eine viel solidere Begründung der Mission. Lachenmeier

Dessauer, Friedrich: **Wissen und Bekenntnis.** Erörterung weltanschaulicher Probleme mit besonderer Berücksichtigung des Buches «Weltbild eines Naturforschers» von Arnold Heim. Unter Mitwirkung von Wilh. Koppers, J. B. Villiger und Laurenz Kilger. 2., veränderte Auflage. 424 Seiten. Verlag Walter AG., Olten (1946).

Erfreulich ist nicht nur die Tatsache, daß ein so ernstes Buch wie das vorliegende bereits nach zwei Jahren eine zweite Auflage erlebt, sondern noch mehr das verantwortungsbewußte Schaffen und Ringen des Herausgebers und seiner Mitarbeiter. Schon rein äußerlich weist die neue Auflage ca. 100 Druckseiten mehr auf als die erste Auflage (vgl. die Besprechung in NZM I [1945)] 73 f) und eine Durchsicht der einzelnen Teile zeigt, daß speziell die beiden Historiker, Prof. Dr. J. B. Villiger für die Kirchengeschichte («Verirrungen der Kirche») und P. Dr. Laurenz Kilger OSB für das Missionswesen («Die christlichen Missionen», S. 336-371) viele Partien neu bearbeitet und manchen Anregungen von Rezensenten entsprochen haben. Über die Geheimkulte in der Südsee (S. 352 f) und die dringliche Notwendigkeit ihrer Abschaffung gerade im Interesse der Eingeborenen selbst vgl. jetzt die gründliche Untersuchung von Heinrich Meyer SVD, Das Parakwesen in Glauben und Kult bei den Eingeborenen an der Nordküste Neuguineas. Mit einer Einführung von Georg Höltker SVD in: Annali Lateranensi VII (Roma 1943), 95-181, besonders 178 ff. Beckmann

Lopetegui, Léon, S. J.: **Islam y Cristianismo.** ¿Invasión? ¿ Resistencia? ¿Conversión? Un recorrido por las tiendas del Profeta. Colección Misionológica. 345 pp. Editorial El Siglo de las Misiones, Bilbao 1946.

Im Jahre 1945 schrieb P. Lopetegui in der Zeitschrift «El Siglo de las Misiones» die Leitartikel über die Missionsgebetsmeinungen. Diese Artikel hat der Verfasser nun überarbeitet und um einige Kapitel ergänzt in Buchform einem größeren Leserkreis

zugänglich gemacht. Da das Buch nicht in erster Linie für wissenschaftliche Kreise bestimmt ist, verzichtet der Autor auf einen umfangreichen wissenschaftlichen Apparat und begnügt sich mit einem Minimum von Belegen. Die Bibliographie im Vorwort zeigt aber, daß die Ausführungen auf durchwegs zuverlässigen Quellen fußen. Im Buche werden ziemlich alle Fragen und Probleme bezüglich der Missionsarbeit unter den Mohammedanern berührt. In den ersten Kapiteln werden Fragen mehr allgemeiner Natur behandelt, wie z. B. Ist ein friedliches Zusammenleben zwischen Christen und Mohammedanern möglich? Stellung des Christentums zum Islam (geschichtlicher Rückblick), Missionsmethode usw. Dann geht der Verfasser näher ein auf die Stellung des Islams in den einzelnen Ländern und die christlichen Missionsversuche (Schwierigkeiten, Methode, Erfolge) unter den Mohammedanern. Abschließend wird ein Überblick über die heutige Lage des Islams, besonders über die verschiedenen Strömungen (Panislamismus, Panarabismus) und über die Zukunftsaussichten der Mohammedanermission gegeben, die optimistisch beurteilt werden. Das Buch gibt so eine gute Einführung in den ganzen Fragenkomplex: Islam und Christentum. Oft verliert sich der Verfasser leider allzusehr in Einzelheiten, sodaß der Blick für das Wesentliche manchmal etwas verloren geht. Specker

Murúa, Fr. Martín de, O. de M.: **Historia del origen y genealogía real de los Reyes Inças del Perú.** Introducción, notas y edición por Constantino Bayle, S. J. (Biblioteca «Missionalia Hispanica». Vol. II) 444 pp. Con láminas y dibujos. Consejo Superior de Investigaciones Cientificas. Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. Madrid 1946.

Rob. Streit nennt M. de. Múrua (sic!) erst im «Appendix» (BM, II, 1924, 709), aber mit ungenauem Titel des Werkes, irrtümlicher Jahreszahl (1638) und als MS, das «heute als verloren» gilt, und er beruft sich dabei auf Winsor (Narrative ..., I, London 1886, 264). Im Autorenverzeichnis erscheint Murua als Dominikaner (BM, II, 894). Vermutlich hat Streit seine Notiz aus Fr. Weber (Beiträge ..., Leipzig 1911, 270) entnommen, der den gleichen (falschen) Titel, aber die Jahreszahl 1616 angibt und sich ebenfalls wie Streit auf Winsor (I, 264, aber: Boston - New York 1889) beruft. Weber dürfte diese Angaben vermutlich aus Jiménez de la Espada (Relaciones ..., Madrid 1881—97) entnommen haben. Winsor selbst ist mir nicht zugänglich, aber bekanntlich stammt der betreffende Teil in Winsor von Cl. R. Markham. Dieser aber mußte Murua ziemlich gut kennen, denn er hatte schon 1883 den zweiten Teil des großen Geschichtswerkes von Pedro Cieza de Léon (1518—1560) publiziert, ein Werk, das Precott noch Juan de Sarmiento zugeschrieben hatte, das aber später (London 1873, Madrid 1880) als C. de Léon's Geschichtsbuch erkannt wurde und Teile aus Murua's Werk enthält. Markham hat denn auch in seinem bekannten Buche «The Incas of Peru» (London 1911) Murua häufig zu Worte kommen lassen und sogar eine ganze mythische Erzählung («a curious love story told to Morua by Amantas in about 1585»; cf. p. XII) in englischer Übersetzung gebracht (408-414). Ebendort sagt er, daß er die Übersetzung des (ganzen?) Murua im Manuskript fertig, aber noch nicht publiziert habe (p. XI). Das war 1911. Zehn Jahre später erschien Murua's Werk in spanischer Sprache zum erstenmal in der Bearbeitung von H. H. Urteaga, und zwar in der C. A. Romero herausgegebenen «Colección de libros referentes à la historia del Perú» (2. Sér., tom 4 y 5, Lima 1922). Damit war bibliographisch im wesentlichen richtig und endgültig festgelegt: Name (Murúa), Ordenszugehörigkeit (Orden de nuestra S.ra de la Merced de Redención de cautivos), Titel (wie oben) und Entstehungsjahr (1590). In französischer Sprache schrieb dann über Murua noch einige bio-bibliographische Notizen Louis Baudin (L'Empire socialiste des Inca, Paris 1928, 16) und in deutscher Sprache Walter Krickeberg (Märchen der Azteken ..., Jena 1928, 399), der auch ebendort die deutsche Übersetzung der «Liebesgeschichte» aus Markham brachte («Der Hirt und die Sonnenjungfrau», 303-308).

Diese kurzen bibliographischen Angaben mögen hier gerechtfertigt erscheinen, weil sie in dem vorliegenden Buche fehlen und doch gerade für deutschsprachige Leser von einigem Interesse sind. Alle Amerikanisten sind sich einig über den großen Wert des Buches des Mercedariers M. de Murúa, «dont la vie est peu connue, mais l'œuvre fort importante» (Baudin, 16), und von dem Carlos A. Romero sagte: «Pocos libros hay de mayor interés para la historia del antiguo Peru» (Lima 1922). Ist Murua doch

der einzige, der uns systematisch über die Geschichte der Könige und Fürsten im Inkareiche berichtet. Es ist darum eine sehr willkommene Gabe, wenn P. Bayle jetzt die 1590 vollendete «Historia del origen ...» von Martín de Murúa (sic!) nach der in Loyola befindlichen Kopie in einer Sonderausgabe erscheinen läßt und den Text mit einer längeren Einleitung und Fußnoten versieht, die unter Hinweis auf sonstige zeitgenössische Quellen im wesentlichen nur «erklärenden» Charakter haben sollen. Diese neue Ausgabe ist um so wertvoller, weil die Lima-Ausgabe von 1922 doch leider recht fehler- und lückenhaft ist. P. Bayle hat durch Einleitung und genaue Edition des Textes eine Ehrenrettung des alten tüchtigen Mercedariers Murua erreicht, hofft aber, und wir mit ihm, daß einmal der Tag kommen wird, an dem die Originalfassung Murua's an die Öffentlichkeit kommt, denn diese werde noch 33 Kapitel mehr als die Lima-Ausgabe und noch 13 mehr als die vorliegende Ausgabe enthalten, und zwar Kapitel speziell über Sitten und Kult der Inkas, die darum bei der intimen Kenntnis Murua's über diese Dinge von ganz besonderem Werte sind. Georg Höltker

Breynat, Mgr Gabriel O. M. I.: **Cinquante ans au pays des neiges.** Vol. I Chez les Mangeurs de Caribou. 348 pp. Ed. Fides, 25 est, rue Saint-Jacques, Montréal 1946.

In einer äußerst lebendigen, natürlich frischen Art erzählt der Oblaten-Bischof Breynat von seinem Leben in den Eisregionen Kanadas. Der erste vorliegende Band der Erinnerungen umfaßt die Vorbereitungsjahre auf den Missionsberuf und den Aufenthalt auf der damals nördlichsten Station von U. L. Frau von den Sieben-Schmerzen in Fond-du-Lac im späteren Vikariat Mackenzie (1892-1902). Unter den Renntier-Essern verbrachte der junge Missionar seine ersten Priesterjahre bis zu seiner Ernennung zum Apostolischen Vikar von Mackenzie. Von seinen Freuden und Leiden unter ihnen, von ihren Sitten und Gebräuchen, von Einzelzügen aus der Zeit ihrer weiter zurückliegenden Bekehrung berichtet der greise Bischof in einer bescheidenen und humorvollen Weise. Von besonderem Werte dürften neben den vielfachen Hinweisen auf Probleme und Methoden der Seelsorge unter den nomadisierenden Eskimos, die zusammenfassenden Ausführungen über die gesetzliche Stellung der Indianer und Mischlinge im weiten Nord-Westen Kanadas und die Verdienste der Missionare um ihre soziale Hebung sein (p. 193 ff.). Vom eigentlichen Bekehrungswerk im Vikariat Mackenzie wird wohl der zweite Band handeln. Beckmann

Koller, P. Ange, OFM: **Essai sur l'esprit du Berbère marocain.** Préface de Serge Barrault, professeur à la Faculté des Lettres de l'Université de Fribourg en Suisse. 410 pp. Imprimerie St-Paul, Fribourg en Suisse 1946.

Der Titel dieses Buches läßt eine psychologische Studie erwarten; in Wirklichkeit enthält es aber noch weit mehr als das, nämlich eine ganze Abhandlung über Geschichte und Kultur der Berberbevölkerung Marokkos in allgemeinverständlicher Form. Der Verfasser war 12 Jahre auf dem Boden dieses alten franziskanischen Missionsgebietes tätig, nacheinander in Meknes, Midelt, Fes, Marrakesch und Casablanca, und hat am Institut des Hautes Etudes Marocaines in Rabat seine aus persönlicher Erfahrung gewonnenen Kenntnisse durch systematische Studien erweitert und vertieft. Die Ergebnisse dieser vielseitigen Tätigkeit sind hier in einem gut ausgestatteten und angenehm lesbaren Buch niedergelegt. Es soll weder rein persönliche Erinnerungen wiedergeben noch auch kulturhistorische Untersuchungen bringen, sondern den nur oberflächlich islamisierten marokkanischen Berber in seiner Eigenart gegenüber dem Araber und dem von den arabisch-islamischen Kultur stark beeinflußten nordafrikanischen Städter schildern. Deshalb wird bei der Behandlung der verschiedenen Lebens- und Kulturgebiete immer wieder der Mensch, welcher der Träger dieser Kultur ist, in den Mittelpunkt gestellt; die ganze Darstellung zielt darauf ab, zu zeigen, welche Ansatzpunkte für zivilisatorische und missionarische Beeinflussung der Charakter des marokkanischen Berbers bietet. In dieser Hinsicht enthält das Buch sicher sehr viel Beachtenswertes, und man wird es mit großem Nutzen lesen. In der Deutung und historischen Ableitung mancher Elemente der Berberkultur ist freilich manches diskutabel (so sind z. B. die Übereinstimmungen zwischen bestimmten Riten im heutigen Marokko und im alten Rom wohl kaum auf eine direkte Beeinflussung in der Zeit der römischen Herrschaft, sondern viel eher auf eine gemeinsame altmediterrane Komponente zurückzuführen).

Manchmal wünschte man sich auch etwas mehr systematische Ordnung innerhalb der einzelnen Kapitel, und in den Literaturangaben sind einige Druckfehler übersehen worden; deswegen wird man dem Verfasser aber nicht weniger dankbar sein für die reichhaltige Bibliographie, die in den Fußnoten enthalten ist (wenn darin die französische Literatur stark bevorzugt ist, so erklärt sich das wohl vor allem aus der Rücksicht auf den Leserkreis), ebenso für den Abriß der Missionsgeschichte Marokkos im Kap. X. Zuweilen erhält man den Eindruck, daß der Autor in seiner Sympathie für seine marokkanischen Berber etwas zu weit gegangen sei; aber wenn man das Buch aufmerksam zu Ende liest, vor allem die letzten Kapitel, muß man anerkennen, daß die Schattenseiten ihres Charakters ebenso freimütig besprochen werden wie die Lichtseiten; «il y a bien des ombres à corriger, mais ... il y a aussi beaucoup de bien à conserver et à améliorer» (p. 404). Das Endergebnis bleibt, daß sich unter der rauhen Schale dieser Gebirgsbewohner auch viele gute Eigenschaften finden; sie zu verwerten und zu entwickeln ist die zwar schwere, aber doch hoffnungsvolle Aufgabe des Missionars. P. Dr. Josef Henninger S. V. D.

Dengel, Anna M. D.: **Mission for Samaritans.** A Survey of Achievements and Opportunities in the Field of Catholic Medical Missions. 126 pp. The Bruce Publishing Company Milwaukee 1945.

Die Kirche hat seit ihren Anfängen immer eine besondere Liebe für die Kranken bewiesen, was sie auch wesensgemäß muß, soll sie doch die Frohbotschaft auch den Leidenden bringen. So war auch immer diese Vorliebe für die Kranken mit der Heidenmission verbunden. Bis in die neuere Zeit vermißte man den Mangel an berufsmäßig ausgebildetem Krankenpersonal noch nicht so sehr in den Missionen. Erst die durch die Kolonisierung vermehrten und verschlimmerten Krankheiten und der Aufschwung der Medizin und Chirurgie im letzten Jahrhundert ließen diesen Mangel immer empfindlicher fühlen, obwohl die Missionare selbst und die Schwestern ihr möglichstes taten. Diese Aufgabe konnte nur mehr durch eigentlich ausgebildete Kräfte gelöst werden. Die Protestanten legten zuerst Hand ans Werk, erst später folgten auch die Katholiken. — Anna Dengel, die selbst die Society of Catholic Medical Missionaries 1925 in Washington gründete, belehrt durch die harte Erfahrung, daß Organisation vonnöten sei und zwar am besten in einer religiösen Gemeinschaft, gibt uns in diesem Buch von katholischer Seite den ersten Überblick über die katholische missionsärztliche Fürsorge der Vergangenheit und Gegenwart, was wohl hauptsächlich die Frucht ihrer im Jahre 1936 durchgeführten Studienreise ist. Dabei weiß sie auch die verdiente Arbeit der Protestanten zu schätzen. In beabsichtigter Kürze, um nur auf das Notwendigste aufmerksam zu machen, werden die Schwierigkeiten und Probleme der missionsärztlichen Fürsorge in den in Frage stehenden Ländern aufgedeckt und gezeigt, wo die Lösung liegt und welche Aussichten vorhanden sind. Schon viel hat die missionsärztliche Fürsorge erreicht, die Aufgaben sind aber noch ungeheuer. — Drum will das Buch immer wieder ein Aufruf sein, mitzuhelfen, besonders die entscheidende Nachkriegszeit nicht zu verpassen. Die missionsärztliche Fürsorge nimmt neben der eigentlichen Missionsarbeit einen bedeutenden, ja entscheidenden Platz ein. Denn sie ist wohl eines der besten Mittel, nach dem Vorbilde Christi, die Heiden für die Frohbotschaft empfänglich zu machen und bildet so einen unentbehrlichen Zweig der Missionsarbeit. Drum kommt das Buch zum logischen Schluß: «Überall haben wir Not gesehen; wir müssen Spitäler und Apotheken vermehren, Kliniken einrichten, aussenden eine große Armee von Ärzten und Pflegerinnen». (S. 115). J. Birri SMB.

Loidl, P. Jos., S. V. D.: **Pfingststurm über Afrika.** 56 Seiten. — Perraudin, Dr. Jean, P. B.: **Urundi,** Terre de Chrétienté. 72 pp. — Africanum, Fribourg, 1946.

Die zwei Hefte, die uns in Wort und Bild die aufblühende Blume im Herzen des schwarzen Erdteiles schauen lassen, stellen sich vor als Weihnachtsnummern der Zeitschriften der Weißen Väter, «Christi Reich» und «Suisse-Afrique». Das eine, nach Berichten der Weißen Väter dargestellt von P. Loidl (am 7. April 1945 in den Wirren des Kriegsendes erschossen), erschien zuerst als schmale Kriegsbroschüre (St. Gabriel, Mödling bei Wien, 1946) und ist nun in das schmucke Kleid der genannten stets flott

und vornehm ausgestatteten Zeitschrift gesteckt worden. Der Verfasser des andern Heftes ist uns bereits bekannt durch seine Dissertation: «Lavigerie, ses principes missionnaires» (vgl. NZM I, 1945, 75-77). Hier sehen wir nun die praktische Anwendung und die gesegnete Auswirkung dieser Grundsätze des großen Kardinals. Es ist gutes Anschauungsmaterial für die wichtigsten Punkte der Missionslehre: das Opfer am Anfang jedes Missionserfolges, die Durchführung des Katechumenates, die Bedeutung der Katechisten (Si nous avons gagné en Urundi la bataille de la foi, c'est grâce aux catéchistes. Perraudin, 15), das Ziel der Volkschristianisierung, der Einfluß der bekehrten Häuptlinge u. a. Die konsequente Orientierung an diesen Richtlinien, zusammen mit den günstigen klimatischen, sprachlichen und rassischen Voraussetzungen, hat nun zur großen Gnadenstunde geführt. — Während P. Loidl in seinem Bericht fast zu ausschließlich helle Farben aufträgt, ergänzt P. Perraudin als einer, der die Sache an Ort und Stelle selber gesehen und erlebt hat, das Bild, indem er ganz ehrlich auch die menschlichen Seiten darstellt und so dem Ideal noch den Stempel der Echtheit aufprägt. Die zwei populären Schriften sind angetan, Freude und Mut zu wecken für die Missionssache. P. Walbert Bühlmann, OFMCap.

R. P. Léon Dieu: **Dans la brousse congolaise.** Les origines des missions de Scheut au Congo. Ed. Maréchal, Liège 1946, 280 pp.

L'auteur veut nous dire d'abord pourquoi les missionnaires de Scheut se sont rendus au Congo malgré eux, et part de la motion opiniâtre du Roi Léopold II réclamant des missionnaires belges pour sa colonie. Les pourparlers et les démarches entre la cour royale et la maison de Scheut aboutirent au premier départ de 4 Pères en 1888, peu après réception du Bref Pontifical. Au moyen de nombreuses sources que l'auteur fouille en bonne partie dans les Archives de Scheut, et dont il dépend complètement, puisqu'il n'a jamais vu l'Afrique, il nous fait part de documents marquant l'arrivée et les premiers contacts d'un missionnaire. Il expose ensuite les fondations et les développements des missions au Kassaï, puis au Moayombé. L'auteur, laissant la plume à deux confrères missionnaires, passe alors à la fondation de Nouvelle-Anvers (appelé aujourd'hui Lisala) et aux missions du lac Léopold II. Dans cet exposé des «origines des missions de Scheut», l'auteur fait voir comment les Scheutistes ont «pris pied et travaillé» dans ces territoires jusqu'en 1925. A partir de cette date le progrès constant de la mission et des conversions est esquissé dans de courtes statistiques. En moins de 60 ans les Scheutistes ont obtenu de beaux résultats. — Finalement l'auteur consacre ses dernières pages au caractère de deux vieux missionnaires émérites et aux injustes attaques provoquées contre les fermes-chapelles en 1905 et 1911—14. — Si le présent livre ne suit pas une méthode systématique, il a toutefois le pouvoir de donner une idée concrète de la qualité du personnel missionnaire et de son outillage. C'est ce qui ressort des péripéties, que l'auteur a su mettre en lumière. Pierre Membrez

Maynard Theodor: **Francesca Cabrini.** Leben und Sendung. 328 pp. Verlag O. Walter, Olten, 1946.

Die erste heiliggesprochene Nordamerikanerin, Schwester Francesca Cabrini (* 1850, † 1917), war Italienerin von Geburt und wurde zur Stifterin der «Missionsschwestern vom Heiligsten Herzen Jesu». Der Titel des amerikanischen Originals ist «Too small a world», da für Mutter Cabrini's Missionspläne die Welt zu klein war, wie sie selbst sagte: «Für die Missionsschwestern ist die Erde nur ein kleiner Ball» (150). Ursprünglich wollte sie China als Missionsfeld wählen, aber Papst Leo XIII. wies sie zur Betreuung der italienischen Kolonisten nach Nordamerika. Sie ging diesem Auftrag nach, dehnte aber ihr Werk immer weiter über die Kontinente aus, obwohl ihr trotz aller Versuche bei Lebzeiten die Übernahme eigentlicher Heidenmissionen nicht glückte. Aber sonst ist dieser Heiligen, die das beste Missionstemperament ihrer Heimat mit wahrhaft amerikanischem Geschäftsgenie und Tempo vereinte, so ziemlich alles geglückt: Waisenhäuser und Schulen, Spitäler und Niederlassungen zur Ausbildung von Schwestern verschiedener Nationen - endlich noch die Kanonisation. Die vorliegende Biographie ist etwas amerikanisch geschrieben, eine flüssig dahineilende, interessante Erfolgs-History. Solang keine gründlichere Bearbeitung erschienen ist, wird diese Vita einer heiligen Missionsschwestern-Gründerin anregend und lesenswert bleiben. Kilger

Burton, Katherine: **According to the Pattern.** The Story of Dr. Agnes McLaren and the Society of Catholic Medical Missionaries. 252 pp. Longmans, Green and Co., Inc. New York 1946.

Katherine Burton, selbst Konvertitin, gibt uns das Lebensbild einer andern Konvertitin, von Dr. McLaren aus Edinburgh (Schottland), der Bahnbrecherin der Catholic Medical Missionaries. Schon in ihrem ersten sozialen Wirken zeigte McLaren eine besondere Liebe zu den Armen und Kranken und ein entschlossenes Eintreten für die Rechte der Frau. Gerade dies führte sie noch in vorgerücktem Alter zum Studium der Medizin. Als sie schon als Ärztin in Frankreich tätig war, konvertierte sie und kam durch ihre Gastfreundschaft mit Msgr. Wagner zusammen, der ihr von dem großen Elend der Frauen und Kinder in Nordindien erzählte. Wieder gab sie sich ganz der neuen Aufgabe hin, die sich ihr bot. Mit Unterstützung ihrer Freundinnen in England gründete sie im Verein mit Msgr. Wagner in dessen Vikariat ein kleineres Spital in Rawalpindi, vorläufig mit einer Laienärztin. Alle zu überwindenden Schwierigkeiten zeigten ihr aber immer mehr, daß nur Schwester-Ärztinnen allen Widerwärtigkeiten in den Missionen gewachsen seien, die ihre Kraft in einer religiösen Gemeinschaft schöpfen können. Um ihr Ziel zu erreichen, reiste sie öfters in dieser Angelegenheit nach Rom, wo die ganze Frage studiert und vorbereitet wurde, aber McLaren selbst sollte den Erfolg ihres Arbeitens und Betens nicht mehr sehen. — Kurz vor ihrem Tod kam sie mit der Österreicherin Anna Dengel in Briefverkehr. Diese versprach ihr, Medizin zu studieren und nach Rawalpindi zu gehen. Das tat sie auch. In ihrem dortigen vierjährigen Aufenthalt mußte aber auch sie erkennen, daß eine ausgedehnte, organisierte Hilfe nötig war. So reiste sie nach England und in die Vereinigten Staaten, um die missionsärztliche Fürsorge bekannt zu machen. Auch sie kam zur Überzeugung, daß nur Schwester-Ärztinnen alle Schwierigkeiten überwinden können und so gründete sie 1925 die Society of Catholic Medical Missionaries in Washington. Ihr Werk dehnte sich trotz vieler Schwierigkeiten immer mehr aus und 1936 wurde dann ihr ständiges Streben, wofür schon ihr Vorbild McLaren gekämpft hatte, erfüllt: es wurde allgemein den Schwestern in den Missionen durch die Propagandakongregation erlaubt, ungehindert den ärztlichen Beruf auszuüben. Nun war für alle Schwesternkongregationen das große Hindernis entfernt und die Medical Missionaries konnten zu einer eigentlichen Schwesternkongregation ausgebaut werden. So zeit das Buch in spannender Weise den Kampf um eine große Sache, um freie Bahn für die Schwestern in der missionsärztlichen Fürsorge. J. Birri SMB.

Dainville, François de, S. J.: Les Jésuites et l'éducation de la Société française. **La Géographie des Humanistes.** 562 pp. Ed. Beauchesne, 117, rue de Rennes, Paris, 1940.

Auf den ersten Blick scheint vorliegendes umfangreiche Werk nichts oder nur wenig mit den Zielen unserer Zeitschrift zu tun zu haben. Aber schon das Verzeichnis der benützten Werke belehrt den Leser, wie stark der Verfasser auf missionsgeschichtlichen Arbeiten aufbaut und eine aufmerksame Lektüre zeigt erst recht, welch' entscheidende Stellung der Missionsgedanke in seinen Darlegungen findet. Der Verfasser bemüht sich an Hand einer umfangreichen Literatur und vieler ungedruckten Quellen, zumal aus dem Pariser Nationalarchiv, die Entwicklung der geographischen Forschung und des geographischen Unterrichtes in Frankreich während des 16. und 17. Jahrhunderts in minutiöser Kleinarbeit zu verfolgen. Dabei stößt er von Anfang an auf die wertvollen Beiträge der Missionare, zumal der Jesuiten, und verfolgt diese Spuren bis in die letzten Verästelungen. In großen Zügen ist die Entwicklung diese: Die ersten Obern des Ordens (zumal Ignatius selbst) werden durch ihr Verlangen, möglichst genau über die Missionsgebiete informiert zu werden, zu den ersten und bedeutendsten Anregern der geographischen Forschung (im weitesten Sinne); die Missionsberichte, zunächst die Litterae annuae, dann aber auch bald die ersten Monographien und Bearbeitungen (Acosta, Maffei, Trigault u. a.) beleben, vertiefen und bereichern den Unterricht in den einzelnen Kollegien; die Resultate gehen über in die Diktate der Lehrer und später in die ersten gedruckten Lehrbücher, dann aber auch in die Darlegungen der Philosophie und Theologie (Bibelkommentare); durch die Kollegien der Jesuiten in Frankreich gehen wiederum die kommenden Missionare, die, wie die erste Generation im Collegium Romanum, hier ihre für die geographische Forscher-

arbeit notwendige Ausbildung erhielten. Nach einer Zeit des Stillstandes und der Dekadenz in der ersten Hälfte des 17. Jahrhunderts setzte ein neuer Aufschwung der geographischen Forschung in Heimat und Übersee ein. Diese Erneuerung der geogr. Wissenschaften um 1600 erfolgte vorab durch die Vertiefung des mathematischen Unterrichtes und erhielt einen neuen Auftrieb durch die Tatsache, daß den Jesuiten seit 1681 fast allenthalben im Lande in den «Séminaires de la Marine» der Unterricht für «hydrographie» übertragen wurde. Im engsten Zusammenhang mit dieser Erneuerung und Weiterführung der Forschung stehen wiederum die Forscher-Missionare in Kanada, im Vordern Orient und in Ostasien. Als Verbiest seine Bemühungen um Sendung französischer Jesuiten für die China-Mission unternahm (leider entging dem Verfasser die kritische Ausgabe seiner Briefe von Josson und Willaert, Brüssel 1938), trafen sich seine Bitten mit den Anstrengungen mathematisch-geographischer Natur in Frankreich, so daß die Expedition von 1685 nach Siam und China zugleich missionarischen und wissenschaftlichen Charakter trug. Umgekehrt gingen nun wieder von diesen «mathématiciens du Roy» neue Befruchtungen der heimatlichen Wissenschaften aus. — Trotz einer reichen französischen Missionsliteratur hätte die Darstellung noch an Präzision gewonnen durch Benützung ausländischer Quellen. So vermissen wir vor allem für die bibliographischen Angaben die entsprechenden Hinweise auf Streit, BM. Nik. Trigault wird unbedingt zu viel Ehre angetan, denn seine Schilderung von Land und Leuten Chinas ist ja eine fast wörtliche Übersetzung von Ricci's Kommentaren (wie die Benützung der Ausgabe von Tacchi-Venturi sofort gezeigt hätte), «dont il avait consulté les notes (p. 327) ist doch zu wenig gesagt. — Abgesehen von diesen kleinen Schönheitsfehlern stellt das ungemein fleißige Werk von P. de Dainville aber eine wirkliche Bereicherung der Missionsliteratur dar, speziell für die Wechselwirkungen zwischen Heimat und Mission. Beckmann

Tempels, P. Placied, O.F.M.: **Bantoe-Filosofie** (Kongo-Overzee Bibliotheek onder Leiding van Prof. Dr. A. Burssens. IV). 115 pp. De Sikkel, Lamorinièrestraat 166, Antwerpen. 1946.

Nachdem bereits P. Dr. Raphael Meile O.S.B. vorliegendes Werk nach der französischen Übersetzung ausführlich gewürdigt hat (NZM II, 1946, 283—288), dürfte es den Lesern willkommen sein, zu erfahren, daß nun auch die Buchausgabe des niederländischen Originaltextes, der zunächst in der Zeitschrift «Band» (Leopoldville) erschienen ist, in einer wirklich schönen Vorkriegsausstattung vorliegt. Msgr. Basilius Tanghe O.M.Cap., ehemals Apost. Vikar von Ubangi, begleitet die Ausgabe mit einem kurzen Vorwort. Mit ihm wünschen wir dem Werke eifrige Leser, speziell in Missionskreisen, und bedauern nur, daß eine solch' aufgeschlossene Untersuchung nicht bereits vor 50—60 Jahren, zu Beginn der Missionsarbeit in Zentralafrika, erschienen ist. Bei aller Kritik, die sowohl von philosophischer wie ethnologischer Seite in Einzelheiten angebracht werden kann (vgl. z.B. die kritische Würdigung von P. Boelaert M.S.C., La Philosophie bantoue selon le R.P. Placide Tempels. «Aequatoria» IX (1946, 81—90), bietet sie doch eine gesunde Ausgangsbasis für eine fruchtbare Auseinandersetzung. Beckmann

Shropshire, D. W. T. D. Phil.: **Primitive Marriage and European Law.** A South African Investigation. 185 pp. Society for Promoting Christian Knowledge, London. 1946.

Bekanntlich hat sich wohl kaum in einem Land der Einbruch der europäischen Zivilisation auf die Eingeborenen Bantu so zersetzend ausgewirkt, wie in Südafrika. Die Folgen dieser Auswirkungen zeigen sich vorab in der Zerrüttung des Ehe- und Familienlebens der Eingeborenen der südafrikanischen Staaten, Kolonien und Protektorate. Sind doch Festigkeit bzw. Auflösung des Ehebandes und der Familiengemeinschaft der Gradmesser für Aufstieg bzw. Untergang eines Volkes. So ist es begreiflich, daß die prot. Missionskonferenz Natals den Verfasser mit einer eingehenden Untersuchung der gegenwärtigen Ehegesetzgebung in den obgenannten Staaten beauftragte, eine Untersuchung, die, wie der Verfasser selbst sagt, mehr den Charakter einer dringend notwendig gewordenen Consultation über die heutige gesetzliche Ordnung der Ehe, deren Schwächen und Verbesserungsmöglichkeiten, trägt. So begnügt sich der Verfasser nicht bloß mit einer Wiedergabe verschiedener Feststellun-

gen zuständiger Männer und Frauen aller Schichten und Klassen, Eingeborener wie Europäer; Richter, Ärzte, Advokaten, Theologen, Missionare, Beamte, Häuptlinge etc.; über die Tatsache und die Ursachen der Auflösung des Familienlebens der Bantu, über die Zunahme des Jugendverbrechertums wie auch über das Los verlassener Frauen (Kap. 1-2). Er selbst legt seine konkreten Vorschläge dar und behandelt in den folgenden Kapiteln einzelne besonders brennende Fragen; so die lückenhafte oder zu verbessernde Gesetzgebung betreffs Registrierung und Anerkennung der nach Eingeborener Sitte geschlossenen Ehe (Custom marriage) (Kap. 3); die bedenklichen Folgen der nach europäischem Gesetz eingeführten Zivilehe, die von den Eingeborenen selbst als «cheep marriage» betrachtet wird (Kap. 4), die Wandlung der Bedeutung des Brautpreises, das durch Kommerzialisierung seine soziale und geistige und religiöse Bedeutung eingebüßt hat (Kap. 5); die Mängel und die Verwirrung in der Verwaltung der Ehe eingeborener Christen (Christian marriage) vonseiten staatlicher Beamten (Kap. 6). Waren die erwähnten Darlegungen mehr eine Kritik der bestehenden Zustände, so gibt der Verfasser im VII. Kapitel positive Richtlinien für eine den Verhältnissen angepaßten Neuordnung der Ehegesetzgebung, wobei er die heutigen Bantu in drei verschiedenen Klassen (die Stammesgebundenen, die sich vom Stamm Loslösenden, die vollständig Losgelösten) einteilt und für jede dieser Klassen die entsprechende Gesetzgebung fordert. Der Verfasser wiederholt hier die Vorschläge, die er bereits im Jahre 1942 in einem Artikel der IRM Bd. 31 s. 211-219 ausgesprochen hat, wobei er seine Darlegung auch philosophisch und theologisch begründet. Obwohl der Erfolg einer strafrechtlichen Verfolgung der Polygamie durch das sogenannte Bigamiegesetz wegen der mangelnden konsequenten Durchführung über die Nützlichkeit eines solchen Vorgehens vonseiten des Staates Zweifel aufkommen läßt, so stellt der Verfasser doch fest, daß die Mehrzahl der Eingeborenen sich positiv für eine straffere Durchführung eines solchen Gesetzes ausspricht, da dadurch die Festigkeit des Ehebandes und das Verantwortungsgefühl gefördert und geschützt würde (Kap. 8). Anstatt die Freiheit der Frau bei der Eheschließung zu schützen, hat das Mündigkeitsgesetz nur den Auflösungsprozeß der Bantufamilie beschleunigt. Eine Modifizierung dieses Gesetzes zum Schutze der Frau ist unbedingtes dringliches Erfordernis (Kap. 9). Das letzte Kapitel ist eine kurze Skizzierung der Situation in den drei Protektoraten, Swazi-, Betschuana- und Basutoland. — Wir gehen mit dem Verfasser einig, wenn er im Schlußwort betont, daß die Wurzel des Heiles nicht nur in der Erneuerung der gesetzlichen Grundlagen, sondern vielmehr in der Umgestaltung der politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse des Bantuvolkes liegt. Bekannt ist ja, wie verheerend sich die Ausbeutungspolitik des Europäers ausgewirkt hat. (Cf. Neil Mac Vicar IRM 1941, s. 337ff, Cocker Brown id. 1941 s. 531ff.) Das ganze Problem ist nicht bloß ein rechtliches, sondern ein soziales, sozial im Sinne einer alle Lebensfaktoren erfassenden Gesellschaftsgestaltung, wie sie auch P. Bernhard Huss, Marianhill, in seiner fast 50jährigen Missionstätigkeit und in zahlreichen Publikationen verfochten hat, die der Verfasser leider nicht erwähnt. Dazio Monico S.M.B.

Seewald, Richard: **Symbole.** Zeichen des Glaubens. 153 Seiten. Rex-Verlag, Luzern (1946).

Der bekannte Kunstmaler und Dichter Richard Seewald breitet in diesem fein ausgestatteten Buch in 60 ganzseitigen Zeichnungen die wichtigsten christlichen Symbole vor uns aus. Den Tafeln gegenüberstehende knappe Hinweise regen den Beschauer zu eigenem Nachdenken und betrachtendem Verweilen bei den einzelnen Sätzen des Symbolums an, dem die Ordnung der Bilder folgt. — Wenn man dieses besinnliche «Bilderbuch» schon jedem Gläubigen der Heiligen Kirche - der sich wieder müht, die Dinge dieser Welt als Symbole und Analogien eines höheren Seins zu sehen - in die Hand geben möchte, dann noch viel mehr dem Missionar. Er muß ja die tiefen Geheimnisse Gottes den fremden Völkern in sinnenfälliger Sprache und Gleichnissen nahebringen, wobei die innere Kraft echter Symbole oft weitschichtige Erörterungen erspart. Auch dem einheimischen christlichen Künstler werden diese herben Bilder - die zwar Spiegel westlichen Gefühls unserer Zeit sind, aber auf der Suche nach dem Absoluten gefunden wurden - willkommen sein. Ihm liefern sie als europäische Vorlagen christliche Motive und Themen, denen er nach eigenem Empfinden einen bodenständigen Stilausdruck verleihen kann. Dann wird der Wunsch des Autors auch in

den Missionen in Erfüllung gehen, daß sich «die Wände unserer neuen Kirchen wieder bedecken mögen mit diesen erhabenen Zeichen, diesen Symbolen eines liebenden Glaubens» (Vorwort). Johann Holenstein

Anales del Instituto de Etnografia Americana. Universidad Nacional de Cuyo. Mendoza (Argentinien) Vol. II (1941) 286 pp, III (1942) 409 pp, IV (1943) 427 pp, V (1944) 393 pp, VI (1945) 359 pp.

Vorliegende Bände des aufstrebenden Ethnologischen Institutes Argentiniens unter der Leitung von Prof. Dr. Salvado Canals Frau stellen ein willkommenes Hilfsmittel dar für jeden, der sich ernstlich mit der südamerikanischen Missionsgeschichte und -gegenwart befaßt, bieten sie doch eine Reihe vorzüglicher Beiträge über ethnologische, linguistische, prähistorische und kulturelle Probleme der Länder Südamerikas, die zu kennen, auch für den Missionshistoriker von Wert ist. Darüber hinaus belehrt aber ein Blick auf die von den meisten Mitarbeitern benutzten Quellen, daß manche Beiträge auch direkt in den Dienst unserer Disziplin gestellt werden können, denn diese Quellen, vielfach ungedruckte, sind meist Arbeiten von spanischen Missionaren der Vorzeit, so daß für jeden, der in Quellennachweisen dieser Art zu lesen versteht, ein Großteil dieser Missionare als fleißige, stille Sammler und tüchtige Bearbeiter und nicht nur als «faule Mönche» erscheinen. Von missionarischem Interesse sind vor allem die Untersuchungen des Herausgebers Salv. Canals Frau über Sprache und Kultur der Huarpes-Indianer. In dem uns nicht mehr zugänglichen ersten Band der Anales veröffentlicht er von P. Luis de Valdivia S. J. die «Doctrina Cristiana y Catecismo en la lengua Allentiac, que corre en la ciudad de San Juan de la Frontera, con un Confesionario, Arte y Vocabulario breves» (p. 19—94). Gestützt darauf bietet er in weiteren Untersuchungen: La Lengua de los Huarpes de San Juan (II, 43—167), La Lengua de los Huarpes de Mondoza (III, 157—184) u. a. wertvolle Hilfsmittel zur Frage der Verchristlichung einer alt-indianischen Sprache. Unter dem Titel: Los Huarpes y sus Doctrinas. Un Documento» (V, 71—94) veröffentlicht er einen missionsgeschichtlich sehr interessanten Quellenbericht über die Beratungen der Jesuiten in Santiago de Chile von 1626 über das «Für und Wider» der Übernahme von Doctrinas unter den Indianern. Erwähnt sei auch die Arbeit von J. Imbelloni über «La Tradición peruana de las cuatro edades del mundo en uno obra rarisima impresa en Lima en el año 1630» (V, 55—94). — Für den ausländischen Benutzer dieser vorzüglich ausgestatteten Jahrbücher bietet sodann die reichhaltige Bibliografia in jedem Band eine Übersicht über alle südamerikanischen ethnologischen und verwandten Publikationen, die in dieser Reichhaltigkeit unseres Wissens einzig dasteht. Beckmann

Grimes, Cecil John: **Towards an Indian Church.** The Growth of the Church of India in Constitution and Life. 281 pp. Society for Promoting Christian Knowledge. London W. C. 2. 1946.

Eine Zusammenstellung von z. T. bisher unveröffentlichten Dokumenten, welche die Entwicklung der ‚Indischen Kirche' zeigen will - oder: wie die englische Staatskirche, die in Indien im Laufe der britischen Annexion und Beherrschung Indiens aufgebaut wurde, schrittweise als selbständige ‚indische' Kirche konstitutiert wurde. Eine für den Missionswissenschaftler interessante Lektüre. — Voraus geht eine knappe Darstellung der indischen Kirchengeschichte vor dem Kommen der Anglikaner. Lob wird den katholischen Missionären gespendet. Mit 1600 begannen englische Kaufleute nach Indien zu reisen. Die Direktoren stellten und besoldeten Geistliche, die auf den Schiffen Gottesdienst halten und in Indien das Personal in den ‚Faktoreien' betreuen sollten. Dies nachgewiesen von 1609 an. Diese Geistlichen unterstanden der Ostind. Handelsgesellschaft, aber keinem Bischof in der Heimat. Mit der Ausdehnung der Gesellschaft wurden sie zahlreicher. Erst 1814 wurde ein Bischof ernannt, auch noch unabhängig von der Heimatkirche. Nun beginnt eine rege Entwicklung. Anschluß an die Kirche in England wird gesucht und geschaffen. Inzwischen hatten auch englische, wenn auch nicht ausschließlich anglikanische Missionsgesellschaften zu arbeiten begonnen. Neue Bischöfe werden ernannt. Die britische Armee hat ihre chaplains. Schon 1877 wird auf einer Konferenz in Calcutta angeregt, eine ‚indische Kirche' zu schaffen, d. h. eine anglikanische Kirche in Indien, die recht-

lich von der Staatskirche in England unabhängig ist. Es kommt dann zu langen Verhandlungen, da immer auch die Civilregierung mitsprechen muß. Neue Sitzungen 1908, 1910, 1912, ... Am 22. Dez. 1927 gab der König die Zustimmung zu der ‚Indian Church Bill', dem Gesetz, das in den beiden Kammern angenommen war, und somit war die indische Kirche von der englischen rechtlich getrennt. Erst 1930 wurde dann die Trennung vollzogen, alles Eigentum und alle Rechte den Indiern übergeben. Somit hat das Parlament und die Lambeth-Synode nichts mehr zu bestimmen in Indien. — Wie nun die ‚indische Kirche' sich religiös entwickeln wird, ohne diesen zentralen Rückhalt, wird die Zukunft zeigen. Wie wird die indische Kirche sich stellen zu den Lehren des Book of common Prayer? Wie wird sie sich entfalten oder ‚entchristlichen'? Wenn schon in England keine Einheit und Einigkeit zu halten ist, so wird es in Indien auch kommen müsssen, d. h. Zersplitterung. — Interessant ist die schrittweise Befreiung und Schaffung der Autonomie. Aber sie ist nicht das, was die Indianisierung der katholischen Kirche einmal, vielleicht schon bald, sein wird. Es werden die Diözesen von Bischöfen und Priestern aus Indien verwaltet. Indier sind die rechtlichen Besitzer des kirchlichen Eigentums, aber eine ‚indische von Rom getrennte Kirche' kann es nicht geben. —ss

Walter, Ernst: **Chinesische Kirche im Wellenschlag der Zeit.** Zum Hundertjahr-Jubiläum der Basler Mission in China. 108 Seiten. Basler Missionsbuchhandlung, Basel 1946.

In dem schlichten Gewand einer kleinen Jubiläumsschrift entwirft der Verfasser aus eigener, vielfach schmerzlicher Erkenntnis heraus einen äußerst lebendigen und sachlich nüchternen Rechenschaftsbericht über die Auseinandersetzungen der christlichen Mission mit den verschiedenen Sturzwellen der chinesischen Politik von der Revolution (1911/12) bis zur Gegenwart, wie sie in den grundsätzlich gleichen Zügen wohl über jede Mission Chinas schlagen. Diese Auseinandersetzungen vollzogen sich einerseits nach außen mit den verschiedenen revolutionären Bewegungen, dem Kommunismus und Nationalismus, anderseits nach innen mit den Selbständigkeitsbestrebungen der chinesischen Gemeinden. Sie werden vorab am Beispiel des Ringens um den höheren christlichen Schulunterricht und um die Ausbildung einheimischer Prediger im einzelnen nachgewiesen. In all den oft recht enttäuschungsvollen und bitteren Situationen, durch welche die Baslermission in Südchina geführt wurde, sieht der tiefgläubige Missionar die liebende und sorgende Hand Gottes. Dadurch daß der Verfasser sich auf eine so hohe Warte der Beobachtung stellt, wird seine Schrift zum Helfer und Berater anderer Missionen Chinas, welche die gleichen schmerzlichen Erfahrungen durchmachen müssen. Beckmann

Schärer, Dr. H.: **Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo.** Leiden, E. J. Brill, 1946. 236 Seiten und 26 Tafeln.

Das Werk baut auf der persönlichen Kenntnis von Land, Volk und Sprache, wie auch auf dem Studium der einschlägigen Literatur auf. Das Denken und Leben der Dajak ist, wie bei allen Primitivvölkern, ganz durchwoben und getragen von der Religion. Die sakrale Literatur und die kultischen Zeichnungen sind die Quellen, aus denen diese Religion zu erkennen ist. Als Anhang werden zwei dieser Quellen, der Schöpfungsmythus und die Mythe von Silai, in Übersetzung geboten, der Schöpfungsmythus auch in der Sprache der Dajak selber. Als Resultat der ganzen Forschung legt Schärer dar, wie die Dajak ein höchstes Wesen kennen und verehren, das zugleich zwei und eines ist. Die Gottheit der Oberwelt ist der männliche Mahatala, jene der Unterwelt oder des Urwassers ist die weibliche Djata. Mahatala und Djata sind der männliche und weibliche Aspekt der einen bisexuellen Urrealität. Schärer wagt diese nicht als «Hochgott» zu bezeichnen, lehnt die Idee des Urmonotheismus als «hypothetisches Theologumenon» ab (S. 6). Das Urwesen ist nach ihm immanent zu denken, trotz der Schöpfungsmythe. «Die Welt und die Gemeinschaft sind nicht durch Emanation aus der Gottheit entstanden, sondern die Gottheiten und ihre Welt sind die durch den Menschen selbst heilig gesprochene menschliche Welt und Gemeinschaft» (S. 178). Im einzelnen wird in je besonderen Kapiteln dargetan, wie Mahatala und Djata in sehr vielen Symbolen dem Dajak anschaubar sind, in den heiligen Farben, Zahlen und Emblemen, besonders in Nashorn-Vogel und Wasserdrache

oder Wasserschlange, im Lebensbaum, in Lanze und Gewebe, die zusammengebracht das bisexuelle Symbol der vielgebrauchten Fahne bilden. Die moralische Ordnung ist göttliche Ordnung, nur aus den Grundideen von Mahatala und Djata zu verstehen, ebenso die Auffassungen über die Toten. — Der Leser muß dem Forscher nicht einfach glauben, sondern er kann seine Aussagen nachprüfen und mitvollziehen, nicht nur anhand der beiden genannten Mythen, sondern ebenso sehr anhand der 36 Abbildungen und 13 Figuren. Ohne daß der katholische Forscher Winthuis genannt würde, liest sich das Werk doch wie eine ständige Bestätigung und Illustrierung von Winthuis Zweigeschlechtertheorie. Frei

Beni Prasad: **India's Hindu-Muslim Questions.** 152 pp. George Allen & Unwin Ldt., London, 1946.

Ein Indier behandelt mit viel Fachkenntnis - er ist Professor of Politics an der Universität Allahabad - und mit optimistischer fairness das sehr aktuelle und dornige Problem Indiens, das Problem. Indien, an Flächenraum so groß wie Europa, ist im Lauf der Jahrtausende vielen Völkern verschiedener Rassen und Religionen zur Heimat geworden. Jene, die vor dem Islam kamen, haben sich friedlich mit den Ureingesessenen vermischt, kulturell, sprachlich und vor allem religiös. Sie bilden die Gruppe, die man heute die ‚Hindus' nennt. Die Mohammedaner kamen im 8. Jahrhundert und bis ins 18. Jahrhundert in verschiedenen Wellen, aber sie kamen als Eroberer, mit einer Religion, die sich nicht mit fremden Elmenten assimilieren konnte. Sie brachten eine bereits hoch entwickelte Kultur. Sie blieben - und dies ist wichtig zu bemerken - mit ihren Stammlanden in Verbindung. Hinduismus und Islam haben sich nie kulturell, religiös, politisch geeint, im Gegenteil, es entstand von Anfang an ein Kampf um die Vorherrschaft, um die Oberherrschaft über den ganzen Erdteil. — Die Engländer vermochten eine Zeit lang die zwei Parteien zu beschwichtigen, zu ‚einigen', indem sie, die Engländer, die Oberherrschaft an sich rissen. Im Laufe des letzten Jahrhunderts regten sich, z. T. infolge der Bildung, welche die Briten brachten, unter den Moslem sowohl wie unter den Hindus Männer, die ihre Volksgenossen hinwiesen auf die eigenen kulturellen Werte und Kräfte: ‚revivalism'. Aus diesen Gruppen wuchs hervor die Auflehnung gegen die britische Vormachtstellung. Je mehr aber die Engländer sich geneigt zeigten, den Indiern Indien zu überlassen, schrittweise, umso stärker trat der Gegensatz, besonders der religiös-kulturelle, und folglich auch politische, zwischen Hindus und Moslem hervor. Das ist heute das Problem Indiens: wer wird die Gewalt haben über das ganze Land? Beide Parteien erkennen, daß eine friedliche Einigung unmöglich ist. Die Moslem müßten Polytheisten werden oder die Hindus Monotheisten. — Beni Prasad versucht, einen Weg zu weisen zu einer Verständigung. Er verlangt beiderseitigen ‚guten Willen'. Dieser gute Wille könne geschaffen werden durch Schulbildung, Hebung der wirtschaftlichen Lebensbedingungen, kulturelles Zusammengehen und durch politische Kompromisse. Nun scheint er aber zu übersehen, daß die Mittel zum ‚guten Willen' schon sehr viel guten Willen voraussetzen. Sein Hinweis auf die Schweiz, die USA, die ‚Versöhnung' zwischen Katholiken und Protestanten nach der Reformation vergißt, daß in diesen Fällen die Gegensätze - etwa zwischen Welschen und Alemannen in der Schweiz - nicht religiöse sind; daß zwischen Katholiken und Protestanten doch nicht eine so tiefe Kluft besteht wie zwischen Islam und Hinduismus. Er vergißt auch, daß in den angegebenen Fällen Religion und Politik nicht in einen Faktor verschmolzen sind. Beide Parteien kämpfen um die politische Vormachtstellung, um ihre heiligsten Werte, die religiösen, zu sichern. Beide hegen gegeneinander ein Mißtrauen, das in der Geschichte vor der Ankunft der Engländer genügend Nahrung findet. Beide haben Angst vor einander. Wie weit die Angst und das Mißtrauen und der religiöse Fanatismus führen können, haben die neuesten blutigen Kämpfe in Calcutta und anderswo gezeigt. Dasselbe zeigt auch die Opposition der Moslem-Liga gegen J. Nehru und dessen Partei. — Beni Prasad hat beides nicht mehr erlebt. Er starb am 8. April 1945. —ss

Vers une définition de l'Activité Missionnaire.

P. André Seumois, O.M.I., Rome.

Il suffit d'un simple coup d'œil sur la bibliographie scientifique missionnaire pour se rendre compte que la partie théorique, et plus spécialement la stricte théologie missionnaire, ne connaît guère les faveurs des recherches. Pourtant la dogmatique et morale missionnaires sont aux autres branches de la spécialisation scientifique missionnaire ce que la théologie systématique est par rapport aux autres sciences ecclésiastiques; c. à d. qu'elles sont au poste de toute première importance. Alors que l'histoire missionnaire est en pleine fermentation scientifique - grâce sans doute aux facilités apportées par la Bibliotheca Missionum des PP. Streit et Dindinger -, la théologie systématique missionnaire est à un état presque stagnant; certaines études préliminaires existent, mais on chercherait en vain un traité rigoureux et complet de missionologie systématique (dogme et morale) [1].

C'est que la question absolument fondamentale de la définition du concept de mission, sans la solution de laquelle on ne peut envisager l'élaboration de traités spéculatifs rigoureux, n'a pu jusqu'à présent entraîner l'adhésion des missionologues. Des recherches ont été faites en vue d'une délimitation plus précise des aspects théologiques fondamentaux de l'idée de mission, et ces dernières années divers articles ou brochures ont eu l'heureux résultat de donner à cette question fondamentale en regain d'actualité. Il est à souhaiter que ces efforts se développent et aboutissent enfin à une notion de mission complète et précise, qui puisse servir de base aux investigations théologiques ultérieures. C'est dans cet esprit que nous nous proposons, dans le présent article, de rappeler tout d'abord dans une partie positive l'historique des efforts, du moins des principaux, déployés jusqu'à présent en vue de préciser la nature foncière de l'apostolat missionnaire, et de dégager ensuite, dans une partie constructive, ce qui pourrait constituer les grands aspects essentiels du concept de Missions Etrangères, par un examen comparatif des différentes théories et de leurs bases argumentatives.

I. L'historique des principales Opinions.

Il serait intéressant de pouvoir remonter aux débuts du christianisme et de montrer l'évolution de l'idée missionnaire chez les Pères de l'Eglise, les théologiens scolastiques, les théoriciens missionnaires des XVI^e^ et XVII^e^

[1] Il faut cependant reconnaître dans ce domaine les mérites spécialement de Schmidlin et du P. Perbal. Toutefois Schmidlin (Kathol. Missionslehre im Grundriß) n'a guère fait qu'effleurer abondamment les données générales du problème sans se soucier d'approfondir méthodiquement ses investigations; quant au P. Perbal (Premières Leçons de Théologie Missionnaire) il a soin d'avertir ses lecteurs qu'il ne s'agit que de premières leçons, d'études préliminaires à la théologie missionnaire.

siècles, dans les documents des Papes et des Congrégations romaines, dans les Actes synodaux des pays de mission; de montrer ensuite comment la théologie missionnaire protestante fut tributaire, spécialement par l'entremise de Vœtius, des auteurs Carmes des XVI^e et XVII^e siècles, et comment enfin l'élaboration doctrinale missionnaire protestante pesa sur la missionologie catholique moderne par l'influence de Warneck sur Schmidlin. Mais cette étude historique de large envergure suppose une élaboration complète de la missionologie doctrinale positive dans ses divers domaines, et celle-ci n'a guère encore été étudiée. Force donc nous est de limiter cette enquête à l'époque de la missionologie moderne qui débute comme on le sait à la fondation de l'Internationale Institut für Missionswissenschaftliche Forschungen par les leaders des Congrès Catholiques Allemands en 1911, sous l'impulsion des idées formulées par le R. P. Robert Streit O.M.I. en 1910.

La première théorie est celle du Dr Schmidlin et est publiée dès 1917 [2]. Schmidlin, suivant en cela le P. Krose S. J. [3] et sous l'influence de Warneck [4], refuse d'appeler mission l'apostolat exercé auprès des hérétiques et schismatiques pour limiter la mission aux seuls non-chrétiens: concept qui, d'après l'auteur, répondrait de plus près à l'emploi usuel du terme. En conséquence on peut appliquer le terme mission à l'évangélisation de païens, des mahométans et des Juifs; pour des raisons pratiques on peut cependant considérer l'apostolat auprès des schismatiques orientaux comme mission étant donnée son étroite connexion, à l'œuvre de conversion des mahométans. Le sens de mission tel qu'il est exprimé dans le nouveau Code de droit canon n'a pu engendrer l'uniformité de concept: la preuve en est les divergences d'opinion parmi les commentateurs; aussi du point de vue de la pratique et des méthodes missionnaires il convient de restreindre le terme mission aux seuls non-chrétiens et en exclure la propagande auprès des chrétiens. La mission est ainsi la christianisation des païens; le terme catholicisation étant réservé à la propagande parmi les sectes chrétiennes non-catholiques [5]. Les fondements de la mission sont multiples. On peut distinguer les fondements surnaturels et ceux d'ordre naturel; les premiers sont nombreux dans l'Ecriture-Sainte, la Tradition, les vérités de la foi et la morale [6]. Les missions catholiques doivent avoir un but spécifique, mais ce but n'est nulle part indiqué clairement. Schmidlin distingue à ce sujet un but individuel (la conversion et le baptême des individus païens) et un but social (l'organisation de l'Eglise locale et son émancipation) [7], et plus explicitement: une finis operis primarius (conversion des non-chrétiens), une finis operis secundarius (extension de la religion chrétienne et de l'Eglise), une finis operantis primarius (restauration de la gloire et de la

---

2 Schmidlin: Einführung in die Missionswissenschaft; Münster i.W. 1917; 1925², pp. 11-24. — Katholische Missionslehre im Grundriß; Münster i.W. 1919; 1923², 446 pp.

3 Krose S. J.: Katholische Missionsstatistik; Freiburg i.B. 1908, pp. 16-19.

4 Warneck: Abriß einer Geschichte der protestantischen Missionen; Berlin 1903, p. 8. — Allgem. Missions-Zeitschrift; T. 6, 180 u. T. 8, 231.

5 Schmidlin: Missionslehre ..., pp. 29-39 u. 201,203.

6 op. cit., pp. 46-112.

7 op. cit., p. 322.

connaissance de Dieu) et une finis operantis secundarius (salut et sanctification de l'homme) [8]. Cette opinion de l'abbé Schmidlin fut largement acceptée en Allemagne et même dans d'autres pays, p. ex. en Italie; elle devint la thèse doctrinale centrale de l'école de Münster.

L'école de Louvain débuta par une brochure du R.P. René Lange S.J.[9] en 1924. On a signalé que cet auteur était déjà inspiré par le R.P. Charles [10]. Quoi qu'il en soit, cette brochure s'attaque à l'opinion qui fait nécessiter la mission dans la question du salut des âmes. Elle montre tout d'abord que le salut est possible en dehors de l'Eglise visible. Mais alors pourquoi les missions? Certains diront que malgré la possibilité de salut, beaucoup d'âmes en fait se perdent sans doute en dehors de l'Eglise. Mais cette solution, fait remarquer l'auteur, est boiteuse parce qu'elle exagère les difficultés de salut et aussi parce qu'un protestant pourrait également l'accepter, mais surtout parce que ce n'est pas la question du salut des âmes qui justifie la mission, mais bien la nature même de l'Eglise d'être universelle. C'est la catholicité de l'Eglise qui motive la mission, indépendamment de la question du salut des âmes. Et l'auteur termine en faisant remarquer que le salut des âmes n'est pas le dernier mot de tout, qu'il y a aussi le culte extérieur, la gloire de Dieu par l'hommage de la créature remontant par l'Eglise au Créateur.

Entretemps l'opinion de Schmidlin s'étendait avec force dans toute l'Allemagne, ralliant la totalité, peut-on dire, des missionologues. Il y eut pourtant une exception qui s'affirma surtout en 1925. C'était le R.P. Grentrup S.V.D.[11]. En bon canoniste il fait abstraction du sens vulgaire et des opinions sur le sens scientifique de mission pour s'attacher uniquement à son sens canonique, tel qu'il se trouve dans les documents ecclésiastiques. Or ces documents montrent que mission, dans le sens de missions étrangères, a comme sens général: «Regnum Christi dilatare» car dans ces documents «missionem agere est idem ac numerum Christi fidelium augere». Et l'auteur continue son analyse: pour faire croître le nombre des chrétiens, «duo requiruntur: primo ut fides plantetur, seu novi fideles efficiantur; secundo requiritur ut fides plantata consolidetur. Hinc patet, ministerium missionarii baptismate post perfectam

---

8 op. cit., p. 241, note 7.

9 Lange René, S.J.: Le Problème Théologique des Missions; Coll. Xaveriana No. 3, Louvain 1924, 31 pp.

10 Masson J., S.J.: Pour l'Histoire de la Théologie Missionnaire; in: «Nouvelle Revue Théologique» T. LXIV, No. 10 (Louvain, Déc. 1937) pp. 1128-1130. On y lit en effet: «Dans la brochure Xaveriana, No. 3, le P. Lange, en une étude sur le problème théologique des Missions exposait les idées, non encore imprimées mais déjà connues à Louvain, du R.P. Charles, d'ailleurs directeur de cette même collection Xaveriana». p. 1129.

11 Grentrup Th., S.V.D.: Jus Missionarium; 1925, Steyl, 544 pp. (De Notione Missionis: pp. 1-8; De Terra et Ecclesia Missionum: pp. 9-12). — Il convient d'ajouter pour plus d'exactitude qu'une première esquisse de la théorie de Grentrup fut publiée en 1913 sous le titre: Die Definition des Missionsbegriffes (ZM, 1913, pp. 265-274). Cet article traîte surtout de l'étendue de l'activité missionnaire également aux chrétiens non-catholiques, mais signale aussi le concept d'extension de l'Eglise comme propre à l'activité misssionnaire: «Mission ist die systematische Tätigkeit zur Ausbreitung der Kirche Christi unter Heiden und Andersgläubigen». p. 272.

catechumenorum institutionem collato nequaquam finiri» [12]. Mais à qui la mission s'adresse-t-elle, aux païens ou également aux chrétiens non-catholiques? Le premier point, dit l'auteur, n'est pas discuté, quant au second, certains auteurs l'ont nié, mais les documents ecclésiastiques l'affirment. Grentrup donne alors une définition de la mission: «Est illa pars ministerii ecclesiastici, quae plantationem et consolidationem fidei catholicae in acatholicis operatur» [13]. Quant au but principal, il consiste à propager la foi, c. à d. à planter et à consolider la religion catholique, l'Eglise: «Activitas missionis incipit a praedicatione Evangelii et progressive se pandit ad plenum exercitium muneris sacerdotalis et pastoralis. Quod plantatur et solidatur, non est fides theoretica et abstracta, sed illa fides quae est fons vivus saliens in vitam gratiae et gloriae» [14]. L'objet matériel de la mission, la terra missionis, peut être actuelle ou potentielle selon que la propagation a commencé de fait ou n'a pas encore commencé; on peut la définir: «Sub hoc respectu terra Missionum est ea, in qua religio catholica, licet populo jam insideat, in statu nascentis adhuc perseverans ad existentiam perfectam nondum pervenit. Si analogia utimur, ecclesia in terra missionum nondum est adulta, sed in statu impubertatis versatur, quapropter ejus vita et progressus a mediis extraordinariis adhibendis dependent» [15]. Une terre de mission cesse d'être missionnaire pour devenir adulte lorsqu'elle commence à agir comme les autres Eglises adultes: «ut populus suis propriis viribus ecclesiam in se formet et administret ac in se subsistens aliam dependentiam non habeat» [16].

Grentrup, on le voit, s'était carrément séparé de l'école de Münster; aussi fut-il condamné par Schmidlin à l'isolement [17]. L'opinion de Grentrup fut reprise cependant en 1934 par le R.P. Vromant C.I.C.M., également canoniste, qui reproduisit fidèlement les idées de Grentrup en y ajoutant quelques données complémentaires [18]. Mais on remarque aussi que la théorie de Grentrup trouve son écho dans celle du R.P. Charles, quoique étant unie aux idées déjà exprimées dans Lange.

Cette théorie du R.P. Pierre Charles S.J. a pris corps en 1926 [19].

---

12 op. cit., pp. 4-5. 13 op. cit., p. 7. 14 op. cit., p. 7.
15 op. cit., p. 10. 16 op. cit., p. 11.

17 Rappelons simplement que dans la publication de l'article cité plus haut: Die Definition des Missionsbegriffes, de Grentrup, Schmidlin ne résista pas à l'envie d'insérer trois points d'interrogation dans le texte et d'ajouter à la première note la remarque de Rédaction suivante: «Ich behalte mir vor, in meiner Missionslehre zu den folgenden Auseinandersetzungen Stellung zu nehmen, möchte namentlich nicht ohne weiteres der Ausdehnung des Missionsbegriffs auf Mission unter Christen das Wort reden. Anm. d. Red.» (ZM, 1913, p. 266, note 1, in fine).

18 Vromant G., C.I.C.M.: Jus Missionariorum. Introductio et normae generales; Louvain, Museum Lessianum, 1934 (De Notione Missionis: pp. 1-9; De Terra et Ecclesia Missionum: pp. 9-11).

19 Charles Pierre, S.J.: Les Dossiers de l'Action Missionnaire; II, Partie doctrinale 1926—1928): cf. «La Raison d'être des Missions»; Dossiers No. 36, 37, 38. — La seconde édition porte le titre: Les Dossiers de l'Action Missionnaire. Manuel de Missiologie; Vol. I, Fasc. 1, Ed. de l'Aucam, Louvain 1939, 92 pp.: cf. «La raison d'être des Missions» pp. 16-28; «La plantation de l'Eglise, ce qu'elle est» pp. 29-32. — Missiologie. Etudes, Rapports, Conférences; I, 8° 304 pp., Louvain, Ed. de l'Aucam, 1939.

C'était l'époque où l'Encyclique Rerum Ecclesiae venait de ratifier magistralement la thèse centrale de Grentrup en disant: «Quorsum, quaesumus, sacrae Missiones pertinent, nisi ut in tanta immensitate locorum Ecclesia Christi instituatur ac stabiliatur?» [20] et en renouvelant l'affirmation si souvent répétée que la mission concerne également les contrées chrétiennes non-catholiques. Le P. Charles reprit ces idées tout en les unissant à la théorie déjà exprimée dans Lange [21].

La théorie du Père Charles, appelée parfois théorie de la plantation [22], peut se résumer comme suit. Le critère qui détermine qu'une contrée est terre de mission réside dans l'absence de l'Eglise visible établie avec tous ses organes: «Quand, dans une région, dans un groupe ethnique suffisamment fermé, l'Eglise n'est pas ou n'est plus établie avec tous ses organes, c. à d. avec sa hiérarchie, la perpétuité des moyens de salut, ses sacrements moralement accessibles à tous, cette région, ce groupe ethnique est théologiquement parlant, territoire de mission» [23]. La mission ne s'adresse donc pas exclusivement aux païens, mais à tous les groupes chez qui l'Eglise visible n'est pas encore stablement constituée. L'objet formel de la mission est «la constitution de l'Eglise visible dans les pays où elle ne l'est pas encore» [24]. Le passage d'une Eglise de l'état de croissance à l'état adulte ne peut être déterminé que par une appréciation morale basée sur un ensemble de facteurs, appréciation qui relève d'ailleurs de l'autorité suprême de l'Eglise [25]. Les missions ne sont nullement expliquées par la solution trop hâtive du prosélytisme religieux instinctif; elles ne sont qu'imparfaitement justifiées par l'obéissance au précepte du Christ ou par le désir de sauver les âmes. Leur vraie raison d'être se trouve dans ce que les missions ont comme objet propre d'établir l'Eglise visible [26]; ce qui les motive est la nature même de l'Eglise d'être identique aux dimensions géographiques de l'humanité [27]. Le but de la mission est de «planter l'Eglise visible là où elle ne l'est pas encore, c. à d. de mettre les moyens de salut: la fois et les sacraments à la portée de toutes les âmes de bonne volonté. Dans beaucoup de pays cette besogne est achevée, la mission n'y existe plus, et cependant il

---

20 AAS, Vol.XVIII (1926) p. 74.

21 C'est uniquement l'Encyclique Rerum Ecclesiae qui est citée par le RP. P. Charles à propos de la plantation de l'Eglise comme but des Missions. Celui-ci écrivait en effet en 1926: «Trop longtemps on a cru que l'activité du missionnaire était suffisamment justifiée dès qu'il «sauvait des âmes». Le Pape indique clairement que le but de l'apostolat n'est pas d'abord de sauver des âmes mais de construire l'établissement de salut, c'est-à-dire l'Eglise permanente dans chaque contrée». (P. Charles L'Encyclique sur les Missions; in «Nouvelle Revue Théologique» T. LIII, No. 5, Mai 1926, p. 327.) C'est également cette Encyclique qu'il réfère en 1929 à propos de planter l'Eglise (P. Charles: Pío XI y el Clero indígena; in «El Siglo de Las Misiones» Déc. 1929. — Trad. in Missiologie ..., p. 101, notes 1, 2.

22 On constate que la première édition des Dossiers du P. Charles ne signalent pas le mot plantation, alors que ce mot avait déjà été remis en honneur dans la missionologie moderne par le P. Grentrup. C'est cependant grâce surtout à l'action du P. Charles que cette expression fit fortune à notre époque.

23 P. Charles: Dossiers ..., Ire Ed., No. 37.

24 P. Charles: Missiologie ..., p. 59.

25 P. Charles: Dossiers ..., 2me Ed., p. 32.

26 P. Charles: Dossiers ..., Ire Ed., No. 37.

27 P. Charles: Missiologie ..., p. 59.

reste encore beaucoup d'âmes à convertir et toutes les âmes doivent encore y être sauvées» [28]. D'où l'œuvre missionnaire se distingue du travail de sauver les âmes: «En bonne théologie il faut donc soigneusement distinguer entre les deux fonctions de l'Eglise, dont l'une est de croître jusqu'aux extrémités de la terre, et dont l'autre est de s'employer, suivant cette croissance même, à sauver tous les hommes» [29]. Et l'auteur précise d'avantage: il est inexact de dire que, puisque le but de l'Eglise est de sauver les âmes, si on plante l'Eglise, c'est donc en fin de compte pour sauver les âmes. «Il n'est pas exact, théologiquement que l'Eglise ne soit qu'un moyen de sauver les âmes; elle est, à la fois, plus et moins ... Elle est beaucoup plus que le moyen de sauver des âmes; elle est la forme divine du monde, le seul point de rencontre par lequel toute l'œuvre du Créateur fait retour du Rédempteur ... L'œuvre du Verbe est immense et multiple; depuis les étoiles jusqu'aux insectes et depuis les volcans jusqu'au duvet des oiseaux, c'est toute la splendeur divine qu'il nous faut, dans et par la Sainte Eglise, rassembler et offrir ... L'Eglise est aussi, dans un sens, beaucoup moins que le moyen de sauver les âmes car il ne suffit pas d'appartenir à l'Eglise pour être sauvé. La mission de l'Eglise, c'est d'envahir visiblement, de son invasion pacifique, toute la terre pour la sanctifier et lui redonner sa place dans la liturgie éternelle de l'oblation ... Reculer les bornes de l'Eglise visible, pousser jusqu'à son terme ce travail de croissance, ensemencer le monde entier de prières et d'adoration, rendre au Rédempteur tout son patrimoine, c'est la besogne propre de la mission» [30].

Cette théorie, on le sait, connut une vogue considérable partout où l'on commencait à s'intéresser aux questions missionnaires. En Allemagne cependant on resta attaché à Schmidlin.

En France les idées de Charles et de Lange sur la séparation rigoureuse entre le problème de la mission et celui du salut des âmes ne furent pas également acceptées [31]. La question fut mise à l'étude par l'Union Missionnaire du Clergé sous l'initiative de Mgr Olichon en 1932. Ce fut d'abord un concours où l'on proposa comme sujet de dissertation: La nécessité des missions ex parte Ecclesiae. L'abbé Glorieux [32], professeur aux Facultés de Lille, s'y distingua par une thèse remarquable dans laquelle, tout en admettant que l'objet propre de la mission est de planter l'Eglise, il soutint que la mission ne se justifie que dans la mesure où le salut des âmes entre en jeu: «Mais nécessité des missions et salut des infidèles, sont les deux termes corélatifs d'un unique problème. C'est dans la mesure où le second est en jeu que le premier s'explique» [33].

---

[28] op. cit., p. 65. [29] op. cit., p. 66. [30] op. cit., pp. 84-87.

[31] On peut dire la même chose de l'Espagne. Citons: «El fin de la actividad misionera es doble: uno genérico y otro específico. El genérico es la salvación de las almas, que es el objeto de todo apostolado, la finalidad común de toda actividad eclesiástica y cristiana. El fin específico, en rigor tecnico, es plantar o establecer la Iglesia de Jesucristo, en donde non lo está todavía de un modo perfecto y estable». (Pio de Mondreganees y Gumersindo de Escalante, O. M. Cap.: Manual de Misionologia, Vitoria, 1933, p. 22.)

[32] Glorieux: De la nécesité des Missions ou du problème du sal ut des infidèles; in «Supplément à la Revue de l'U. M. C. de France» Janv. 1933, pp. 5-25.

[33] op. cit., p. 7.

Mais qu'est-ce qui proprement, dans la question du salut des infidèles, justifie nécessairement la mission? C'est ici que l'auteur développe sa thèse centrale: «Ce qu'on trouve à la base de l'apostolat missionnaire, pour le légitimer et l'expliquer, ce n'est pas tant une question de vie ou de mort pour les païens, qu'une question de plénitude de vie» [34].

Cette thèse parut en Janvier 1933. La même année, en Octobre, l'Union Missionnaire du Clergé de France organisa un congrès à Strasbourg sur le thème de la nécessité des Missions. L'abbé Glorieux y reprit sa thèse, mais en en changeant légèrement l'accent, car alors que dans sa thèse il avait usé d'une extrême prudence de langage pour ne pas mettre complètement de côté la question de vie ou mort, ici, dans sa conférence, l'accent fut mis quasi exclusivement sur la question de la plénitude de vie [35].

A côté de la thèse de la plénitude de vie, le Congrès entendit développer, par le R.P. Henri de Lubac S.J. [36], professeur aux Facultés de Lyon, ce qu'on pourrait appeler la thèse du salut collectif: chaque homme, individuellement pris, a la possibilité de faire son salut, mais l'humanité, collectivement prise, ne sera pas sauvée sans l'Eglise, car c'est dans et par l'Eglise que l'humanité, ce tout collectif, peut et doit travailler efficacement à son salut. L'Eglise est donc nécessaire pour le salut, d'une nécessité rigoureuse, une nécessité de moyen, indispensable pour le salut de l'humanité prise en bloc. Travailler aux missions, c'est étendre l'Eglise, et du succès heureux ou malheureux de l'apostolat missionnaire, dépend la vie ou la mort pour l'humanité collective [37].

La thèse de l'abbé Glorieux fut bientôt critiquée par le R.P. Hugueny O.P. dans un long article publié dans la Revue Thomiste [38]. Se basant sur l'opinion théologique, qu'il considère comme thèse traditionnelle de l'Eglise, du plus grand nombre des damnés, il condamne la thèse de la plénitude de vie dévelopée par Glorieux, thèse qui d'ailleurs enlève à l'apostolat missionnaire son motif traditionnel. Les infidèles ont sans doute la possibilité du salut, mais «il y a loin de la possibilité à la fréquence du fait» [39], si bien que les missions sont «une question de vie ou de mort éternelle pour le plus grand nombre des infidèles» [40].

Ces dissentions sur la manière de nécessiter les missions dans le problème du salut des infidèles, ne contribuèrent pas peu à renforcer la position de P. Charles qui prônait l'indépendance des deux questions. D'ailleurs la spécification de l'action missionnaire par la plantation de l'Eglise avait été admise par tous ces auteurs, ainsi que l'opinion, émise déjà par Lange, de la catholicité de l'Eglise comme motif direct de la mission.

---

34 op. cit., p. 19b.
35 Glorieux: Nécessité des Missions ex parte infidelium; in «Actes du 2me Congrès de l'U.M.C. de France. Supplément à la Revue de l'U.M.C.» Oct. 1933, pp. 19-35.
36 de Lubac Henri, S.J.: Nécessité des Missions, tirée du rôle providentiel de l'Eglise visible pour le salut des âmes; in «Actes du 2me Congrès ...» (op. cit.) pp. 37-54.
37 op. cit., spécialement pp. 48-49.
38 Hugueny, O.P.: Le scandale édifiant d'une exposition missionnaire; in «Revue Thomiste» XXXVIIIe Année (1933), pp. 217-242; 533-567.
39 op. cit., p. 56.
40 op. cit., p. 61.

Le R.P. Albert Perbal O.M.I. [41] jugea le moment opportun de regrouper les résultats acquis, tout en cherchant à baser la théorie de la plantation sur des raisons plus solides, tirées des traités théologiques et spécialement du traité de l'Eglise, en vue de combler les lacunes. soit de Grentrup qui s'était contenté d'examiner les documents positifs de l'Eglise, soit de Charles qui n'avait guère apporté que des arguments ab absurdo: arguments très fragiles mais qui se prêtent très bien à l'effet oratoire spécialement dans les milieux estudiantins, son auditoire ordinaire d'alors. Le P. Perbal préféra ne pas soulever la question du salut des infidèles comme motif de la mission, car ce problème s'étant alors glissé dans le terrain essentiellement discutable du nombre des élus, pouvait s'éterniser en des polémiques sans fin; mais il reconnaissait l'union intrinsèque du problème de la mission avec celui du salut des infidèles [42].

Alors que les discussions s'apaisaient en France, l'école de Münster, qui, après que l'affaire Grentrup eût été liquidée, avait connu une forte cohésion, commençait à perdre son assurance. En 1937 c'est un article, ou plutôt une note, dans la revue Priester und Mission, qui signale la théorie de la plantation comme plus conforme à la manière de voir de l'Eglise et de la S.C, de la Propagande [43]. En 1940 on signale deux articles, le premier du Mr Peter [44] et le second du R.P. Freitag [45], favorables à la plantation; ces articles ne faisaient que prononcer le mouvement lancé par le Dr Stockums [46] en vue d'une plus grande précision dans l'étude du concept missionnaire.

Mais le calme manifesté en France ne fut que passager. Le problème missionnaire du salut des infidèles fut soulevé à nouveau en 1941. Ce fut d'abord une brochure du R.P. de Lubac sur le fondement théologique des Missions [47]. Il ne reprit pas le thème développé dans sa conférence de Strasbourg mais il établit que, bien que la mission soit suffisamment motivée par l'ordre du Christ instituant l'Eglise catholique et par conséquent missionnaire, cet ordre du Christ se justifiait sans doute

---

41 Perbal Albert, O.M.I.: Premières leçons de théologie missionnaire; Bibliothèque de l'U.M.C. de France, Paris 1935, 80 pp. - 2me Ed., Paris 1937, L.E. Dillen, 128 pp.

42 «C'est à dessein, on le sent bien, que nous avons laissé cette question aux professeurs de dogme missionnaire: à notre humble avis, c'est là sa place. En outre, comme il s'y greffe plusieurs considérations très propres à soulever des polémiques sans fin et qui ont donné naissance à des divergences d'opinion très nombreuses, nous avons pensé que c'était une raison de plus de ne point embarrasser un cours d'Introduction à l'étude de la Missionologie de thèses discutées.» (Perbal: op. cit., 1935, pp. 75-76..) — «Nous ne sommes pas d'avis à ce propos qu'il faille tellement resteindre notre point de vue qu'elle [la question du salut des infidèles] apparaisse aussi étrangère à notre étude que les thèses théologiques communes et, pour rien au monde, nous ne voudrions souscrire à certaines affirmations surprenantes qui lui interdisent l'entrée «in docto corpore» d'un cours de Dogmatique missionnaire.» (op. cit., 1937², pp. 100-101.)

43 Ziel der Missionen: Einrichtung der Kirche; in: PrM, 1937, pp. 120-121.

44 Peters Jos.: Ein Programm zur theologischen Begründung der Mission; in MR, 1940, pp. 1-5.

45 Freitag Ant., S.V.D.: Die Errichtung des Gottesreiches als leitende Missionsidee; in: MR, 1940, pp. 97-109.

46 Stockums W.: Die dogmatischen Grundlagen der kirchlichen Mission; in: PrM, 1933, pp. 7-14.

47 de Lubac, S.J.: Le fondement théologique des Missions; Bibliothèque de l'U.M.C. de France; Bloud & Gay, 1941, 32 pp.

par la question du salut des infidèles — et ici l'auteur reprend la thèse de Glorieux, en insistant toutefois sur le fait que la plénitude de vie comprend aussi le problème du simple salut — mais qu'il se justifiait fondamentalement par la vertu de charité. Ce qu'il dit pour établir ce dernier point réclamerait un exposé plus précis et plus systématique [48] car on pénètre difficilement la suite et la portée de l'argumentation, sur ce point comme aussi sur sa première thèse du salut collectif [49]. L'auteur continue son exposé en signalant que le but général des missions est la conversion et le salut des âmes, et que dans ce but rentre sans s'y opposer le but propre de l'activité missionnaire qui est de planter l'Eglise là où elle ne l'est pas encore.

En 1942 parut une petite brochure du R.P. Alex. Durand S.J. [50] également sur la question du fondement des Missions. Outre la thèse centrale où l'auteur veut prouver que les missions se justifient pleinement dans le dogme de l'Incarnation, et où en fait il semble plutôt s'être limité à certaines considérations variées sur les rapports analogiques entre l'incarnation du Christ et la visibilité de l'Eglise-thèse qui mériterait elle-aussi certaines précisions de la part de son auteur [51] — le P. Durand

---

[48] Le P. de Lubac semble en effet faire reposer son argumentation d'une part sur l'identification entre l'Eglise et la vertu de charité, et d'autre part sur l'identification entre le caractère universel de la charité et la fonction missionnaire de l'Eglise, argumentation qui se ramènerait à une formule à peu près semblable: La vie de l'Eglise est la charité; Or la charité est essentiellement universelle; Donc l'Eglise ne peut vivre sans être essentiellement missionnaire. (cf. spécialement op. cit., pp. 21-24.)

[49] Quant à la thèse du salut collectif, le R.P. de Lubac semble poser à la base de son argumentation la majeur suivante: le salut de l'humanité est une affaire essentiellement collective qui dépend du comportement de l'humanité prise en bloc. L'auteur cependant a soin de signaler qu'il suppose «par impossible» que le corps (l'humanité collective) ne soit pas sauvé (Cf. Nécessité des Missions, tirée du rôle providentiel de l'Eglise visible pour le salut des âmes; Suppl. Rev. U.M.C. France, Oct. 1933, p. 42). Mais ce caractère hypothétique, disons irréel, du principe de ce salut collectif ne paraît pas conservé dans l'argumentation; rappelant la conclusion de son exposé sur cette question pour en déduire les conséquences quant au devoir missionnaire de chaque fidèle, l'auteur écrit: «Si l'œuvre des missions est nécessaire, ainsi que nous l'avons vu, au salut de l'humanité, en sorte que son succès heureux ou malheureux est pour l'humanité une question de vie ou de mort, chacun de nous s'y trouve intéressé personnellement» (id., p. 48). La façon de s'exprimer de l'auteur pourrait faire croire qu'indépendamment du salut de l'humanité collective acquis par la Rédemption du Christ, le salut collectif de l'humanité prise en bloc, et par conséquent la possibilité radicale de salut pour les personnes en particulier, dépendrait également d'une autre condition, à savoir un degré, positivement pré-établi par Dieu, d'extension de l'Eglise, en deça duquel l'humanité collective serait damnée, et au delà duquel l'humanité collective serait sauvée: «Les missions se révèlent donc à nous ... comme une œuvre essentielle, absolument nécessaire, puisque leur objet propre est la croissance de l'Eglise, et puisqu'il faut, pour le salut du monde, que l'Eglise atteigne le terme que Dieu a fixé à sa croissance» (id., p. 44). Les expressions cependant sont fuyantes et ne permettent guère de saisir pleinement la pensée de l'auteur.

[50] Durand Alex., S.J.: Le problème théologique des Missions; Coll. «Le Témoignage chrétien», Ed. Xavier Mappus, Le Puy, 1942, 30 pp.

[51] Il serait à souhaiter en effet que le R.P. Durand exprime en termes théologiques clairs certaines expressions et précise certaines de ses assertions. Signalons p. ex. les suivantes: p. 16: «L'Incarnation pose l'Eglise, et avec elle, la fonction sacramentaire» — «L'Eglise est le «sacrement» du Verbe Incarné»; p. 17: «Son rôle [de

affirme que, si la mission est le moyen normal du salut des âmes, au même titre que l'Eglise visible, elle n'en est pas le moyen indispensable et le succès de la Rédemption, du salut des âmes, peut tout aussi bien s'en passer. La mission pour le salut des infidèles ne serait qu'un luxe, un luxe sans doute normal et dans ce sens nécessaire, mais un simple luxe dont l'utilité est surérogatoire et ne change rien à l'économie du salut, ni pour le simple salut ni pour la plénitude de vie surnaturelle [52].

En 1944 le Chan. Glorieux exposa à nouveau son opinion dans une brochure: «Pourquoi tous les Catholiques doivent être missionnaires?» [53] Il insiste cependant sur le fait qu'il y a loin de la possibilité théorique du salut, pour les infidèles, au salut effectif et qu'ainsi c'est souvent une question de vie ou de mort qui sera en jeu par la mission. Et c'est dans cette question fréquente de vie ou de mort qu'il motive en premier lieu la mission. Mais si cette question de vie ou de mort n'entraîne pas de nécessité absolue la mission, par contre la mission est absolument nécessaire pour parfaire la plénitude de vie. L'auteur, on le voit, garde donc l'ensemble de sa thèse, mais avec une insistance toute spéciale sur l'importance fréquente des missions au point de vue du simple salut.

Enfin, à partir d'Octobre 1945, Mr le Chan. Capéran publie une série d'articles dans la Revue de l'U.M.C. de France [54] où il tente de concilier les trois auteurs précités. Se plaçant dans la grande lumière de la synthèse traditionnelle de la théologie classique, il fait remarquer, en s'appuyant sur les rapports théologiques, entre la mission du Christ et celle de l'Eglise, entre la catholicité de l'Eglise et l'universalité de la Rédemption, entre la Révélation et la grâce ainsi qu'entre la foi implicite au Christ et la foi explicite, que la nécessité des missions n'est nullement en contradiction avec la possibilité du salut pour les païens, mais qu'au contraire les deux questions sont en corélation étroite. En effet, développe-t-il, les moyens extraordinaires de salut en dehors de l'apparte-

---

l'Eglise] est de prolonger l'Incarnation» — «Le Christ, premier Sacrement» — «Loi fondamentale d'Incarnation; p. 18: «L'Eglise de l'Incarnation»; p. 19: «Du Christ ... nous ne devons pas dire seulement qu'il exerça la fonction apostolique, mais qu'il fut cette fonction incarnée, vivante, subsistante» — «L'Eglise ... est, par nature, une «mission», une activité missionnaire: c'est là sa définition et sa raison d'être»; p. 21: «Si la fonction apostolique était inutile ou surérogatoire, c'est l'Eglise et la fonction sacramentaire qu'il faudrait, du même coup, déclarer inutiles et superflues, et par voie de conséquence, l'Incarnation et Jésus-Christ lui-même que cette fonction a pour but de porter aux âmes»; p. 24: Incarnation et fonction missionnaire sont solidaires et même identiques». Il est également difficile de saisir le développement de l'argumentation; quelques syllogismes ne seraient pas à dédaigner pour prouver que c'est bien l'Incarnation du Christ qui justifie formellement l'actitivé missionnaire de l'Eglise.

52 Le P. Durand écrit en effet: p. 27: «L'action apostolique est le moyen «normal» du salut tel que Dieu l'a voulu au sein de son Eglise; elle est donc nécessaire. Mais si elle oblige l'homme, elle n'oblige pas Dieu; elle lie notre action à la sienne, mais sans assujettir la sienne à la nôtre. Dieu reste indépendant. Finalement, Il sauve qui Il veut, car Il peut se passer de notre concours»; p. 29: «On est sans doute toujours sauvé par elle [Eglise]; mais certains peuvent appartenir à son «âme» sans appartenir à son «corps».

53 Glorieux: Pourquoi tous les catholiques doivent être missionnaires?; Coll. «Catholicité», Ed. de la S.A.M., Lille 1944, 24 pp.

54 Capéran: La mission de l'Eglise et les Missions; in «Revue de l'U.M.C. de France», Oct. 1945, pp. 172-179; Janv. 1946, pp. 21-28; Avril 1946, pp. 65-72.

nance réelle à l'Eglise visible ne sont qu'une suppléance provisoire dans l'économie du salut aux moyens normaux qu'apportera l'apostolat missionnaire. Ils sont aussi un appel intime à l'Eglise visible, tout comme l'implicite appelle l'explicite; l'un va au devant de l'autre, mais l'un appelle l'autre. En outre l'Eglise a été enrichie de tous les dons surnaturels à profusion et la mission, en même temps qu'elle normalise la vie de la grâce, la fait surabonder de vie. Quant à la question du salut des infidèles, Capéran fait remarquer qu'il faut se limiter à n'envisager que la position d'ensemble des païens par rapport à l'économie du salut, et non pas faire indûment glisser la question sur le nombre des élus, question insoluble, mais sur laquelle cependant la thèse favorable au salut des infidèles est la doctrine traditionnelle de l'Eglise.

De l'exposé de ces diverses théories se dégagent les tendances actuelles au sujet de la délimitation du concept de mission: d'une part on constate que la spécification de l'action missionnaire par la plantation de l'Eglise gagne de plus en plus les faveurs, mais on constate en même temps un mouvement unanimement favorable en vue de justifier les missions dans la question du salut des âmes. Les deux grandes écoles, celle de Münster et de Louvain, si étanches avant-guerre, ont maintenant perdu leur irréductibilité. Les lacunes de Schmidlin apparaîsssent de plus en plus, et l'on se méfie aussi de plus en plus des développements caractéristiques du P. Charles [55] pour rechercher une synthèse plus large, plus précise et mieux fondée du concept de l'activité missionnaire.

II. Aspects fondamentaux du concept de Mission.

Après avoir passé en revue les diverses opinions modernes sur l'idée de mission, opinions qui accusent, comme on l'a vu, des divergences de vues si marquantes, tentons maintenant, pour autant qu'il est possible, de faire la lumière dans les données fondamentales du concept missionnaire ou tout au moins dans la classification des problèmes variés qui s'y rapportent. Il ne peut être question ici d'une analyse théologique complète du problème missionnaire: une telle étude réclamerait l'élaboration de toute la missionologie fondamentale, tant positive (Ecriture-Sainte et Tradition) que systématique (dogme et morale). Il s'agit simplement d'un essai constructif en vue de préciser les grands aspects fondamentaux de l'idée de mission, les éléments essentiels qui composent sa définition. Pour rendre la recherche plus méthodique et plus précise, il est nécessaire, ici comme dans toute recherche spéculative, d'employer le canevas scolastique de la distribution par les causes [56]; laissant toute-

[55] Les théories qui viennent d'être passées en revue montrent une indépendance quasi complète par rapport aux argumentations de P. Charles. La méfiance ressort plus explicitement de certains articles: Leloir, P. Bl.: Un animateur: le Père Charles S. J.; in: GL, Oct. 1945, pp. 25-27. — de Menasce, O. P.: Catholicité de l'Eglise et ordre de la charité; in: KMJ, 1939; également du même, in «Divus Thomas» (Fribourg) 1942, pp. 199-203.

[56] On s'étonne de voir atrtibuer à une «trouvaille pédagogique, et plus largement une trouvaille scientifique» de Pierre Charles la distribution de la théologie mission-

fois de côté la cause efficiente dont l'analyse sans doute entraîne de nombreux problèmes, spécialement au sujet du devoir missionnaire, mais dont l'identification générale, pour nous catholiques, ne pose pas ou guère de difficultés, on s'attachera à la délimitation successive de l'objet matériel, de l'objet formel quod et quo, et du but des Missions.

*

Le premier problème est celui de la cause, de l'objet matériel: Quel est l'objet matériel de la mission, c. à d. le sujet auquel l'activité missionnaire est destinée? On se rappelle l'antagonisme entre Schmidlin et Grentrup: Schmidlin assignant comme objet uniquement les populations non-chrétiennes; Grentrup rangeant en plus des populations païennes les groupes chrétiens non-catholiques, c. à d. plus précisément toute région où l'Eglise catholique n'est pas encore parvenue à une existence suffisamment stable: opinion reprise plus tard et largement répandue par P. Charles tout en étant transposée sur une base argumentative propre.

Schmidlin invoque en sa faveur les raisons suivantes: l'emploi usuel du terme [57], les avantages pour la pratique et les méthodes missionnaires d'un concept clairement précisé [58], enfin la délicatesse qui s'impose à ne pas mettre sur le même pied protestants et païens [59]. On peut faire remarquer au sujet du premier argument de Schmidlin que l'emploi usuel de mission n'apporte aucune précision au sujet de la délimitation de son objet matériel. Le sens vulgaire de mission connaît en effet de fortes variantes selon les régions. Si en Allemagne, comme l'a remarqué Schmidlin, où des régions entières sont quasi totalement protestantes, le sens courant voit de préférence dans les terres de mission les contrées uniquement païennes. par contre en Italie par exemple le sens courant n'éprouve aucune difficulté à classer les régions protestantes parmi les terres de mission. Sans doute l'idée populaire de mission est souvent liée à celle de contrées exotiques, païennes et sauvages, mais il n'est pas permis de donner à cette acception un sens exclusif tant par rapport aux chrétiens non-catholiques que par rapport aux régions païennes de haut culture; il faut plutôt l'interpréter psychologiquement, comme dénotant ce qui dans l'idée populaire de mission contient de plus obvie

---

naire selon la méthode scolastique des quatres causes (cf. Pour l'histoire de la théologie missionnaire; in «Nouvelle Revue Théologique», T. LXIV, No. 10, Louvain Déc. 1937, p. 1130). Remarquons simplement qu'il serait difficile de traîter un problème dogmatique quel qu'il soit sans distinguer - sinon présenter - les matières selon les différentes causes («Scientia est cognitio per causas»); qu'on ne peut considérer comme plagiaire l'auteur qui emploie ce canevas scolastique dans l'étude du problème missionnaire sans signaler que le P. Charles l'avait employé avant lui, étant donné que cette répartition par les quatre causes est aussi vieille qu'Aristote et qu'elle appartient à la logique plutôt qu'au P. Charles; qu'enfin si le P. Charles a employé cette armature depuis 1934 dans ses cours de dogmatique missionnaire, elle fut également employée dans la même matière et avant lui, en 1919 dans la Missionslehre de Schmidlin.

57 Schmidlin: Missionslehre ...; 1923², p. 33.

58 op. cit., pp. 36-39.

59 op. cit., p. 39.

ou tout au moins de plus caractèristique [60]. Le sens courant n'est donc d'aucun secours pour fournir une délimitation précise de l'objet matériel de l'apostolat missionnaire. Au deuxième argument de Schmidlin on peut concéder d'une part, que plus le sujet auquel s'adresse la mission sera limité et homogène, plus les méthodes pratiques seront facilement explorées, et d'autre part qu'en pratique il faudra souvent distinguer entre les méthodes d'apostolat à employer chez les païens ou chez les protestants. On peut cependant faire remarquer que si les méthodes d'apostolat ne sont pas les mêmes lorsqu'il s'agit de protestants ou de païens, celles-ci se diversifient également, et même dans une mesure considérable, dans le bloc païens lui-même, lorsqu'il s'agit p. ex des milieux lettrés de Chine ou des tribus Bapende de l'Afrique belge; selon le système de Schmidlin, n'y aurait-il pas lieu de restreindre encore, pour une plus grande homogénéité des méthodes, la mission aux seuls païens non-civilisés, concept qui d'ailleurs répondrait de plus près à l'idée populaire de mission? On le voit, il ne s'agit dans cet argument de Schmidlin que de considérations d'ordre pratique, et la question serait de prouver que de telles considérations puissent engager la théorie, et dans quelle mesure. Cette remarque s'applique également au troisième argument de Schmidlin: la délicatesse qui s'impose à ne pas mettre sur le même pied protestants et païens. Sans doute on ne doit pas traîter les protestants de païens, mais ce n'est que dans la supposition que les missions concerneraient exclusivement les païens que parler de missions chez les protestants signifierait les ranger parmi les païens. En pratique cependant, vu la conception populaire surtout païenne que beaucoup se font des missions dans les milieux mêlés au protestantisme, il sera utile, pour ne pas froisser, d'employer souvent un autre terme que celui de mission pour désigner l'apostolat à exercer auprès des chrétiens non-catholiques, tout comme en catéchétique on n'appelle plus «leçons de catéchisme» mais bien «cours de religion» ou «causeries religieuses» l'enseignement catéchétique des jeunes-gens et des adultes, bien que ces dernières expressions équivalent à la première. La question est de savoir si et dans quelle mesure des considérations pratiques dans le genre de celles apportées ici par Schmidlin peuvent fonder une délimitation de l'objet matériel de mission qui ne soit pas arbitraire [61]. Schmidlin n'examine pas cette question.

---

60 Notons que la grande propagande missionnaire, spécialement du siècle passé, ne s'est guère préoccupée de corriger et de préciser cette idée populaire, par trop imaginative et primaire, sur les habitants des pays de mission. Pour exiter l'intérêt et la générosité, les missionnaires des procures se sont par trop complus à ne mettre en relief que l'exotisme des contrées et les mœurs sauvages, ou tout au moins curieuses, des pays évangélisés. Cette propagande romantique et fausse tend heureusement à disparaître, grâce aux directives de la S.C. de la Propagande et à l'influence grandissante de la missionologie. Mais reste que le sens vulgaire a été faussé dans de vastes proportions sur l'idée réelle de mission.

61 L'arbitraire de la position de Schmidlin est encore plus marquant par la raison très conventionnelle qu'il invoque pour faire rentrer, comme par desous la jambe, les Orientaux dissidents dans le compartiment missionnaire, dont il venait de les exclure au même titre que les protestants: «... weil diese [Orient] Mission zugleich als Vorstufe oder Brücke zur Mohammedanermission dient und vielfach so untrennbar mit ihr verknüpft ist, dass die Grenzen ineinanderfliessen.» (Missionslehre, 1923[2],

Ne serait-ce pas plutôt une argumentation théorique qui permettrait de fixer l'objet matériel des missions? Le R.P. Pierre Charles l'a pensé. Il développe en effet un argument par exclusion. Une terre de mission, dit-il en somme, ne peut être définie par le critère canonique, car terre de mission étant un territoire soumis à la S. Congr. de la Propagande, la définition juridique est à la fois trop large et trop étroite, englobant d'une part, p. ex. l'abbaye d'Agaune, et ne comprenant pas, d'autre part, les diocèses du Padroado. On ne peut pas non plus se servir du critère ethnographique, car pays de mission n'est pas synonyme de pays sauvage. Le degré de ferveur religieuse ne peut être invoqué, car ce ne sont pas les régions les moins ferventes qui deviennent pays d'apostolat missionnaire et inversement. Impossible également de classifier les terres de mission par un critère géographique car elles varient d'ampleur avec le temps et leur mouvement est parfois oscillatoire. Donc le critère qui fait qu'une terre est terre de mission ne peut provenir que d'un facteur précis: l'absence de l'Eglise visible établie avec tous ses organes [62]. Cependant cette argumentation développée par le P. Charles paraît bien n'être qu'une petitio principii. Il veut en effet démontrer le vrai sens de terre de mission. Pour y arriver il exclut le critère canonique, ethnographique, géographique et celui par le degré de ferveur religieuse, et établit ainsi que le vrai critère ne se trouve que dans la situation locale de l'Eglise catholique «non encore stablement constituée». Mais en vertu de quoi exclut-il les autres critères sinon en vertu de ce dernier critère qu'il suppose pré-établi. Ce qui doit être prouvé ne peut pas servir à prouver les prémisses. Comment peut-il prouver que le critère canonique est à la fois trop large et trop étroit, que les diocèses du Padroado sont des terres de mission, que les terres de mission ne se confondent pas avec les contrées non civilisées, etc., sinon par un autre critère déja fixé d'avance? Si la réalité que l'on attache au mot mission fonde une étude de principes, le fait d'attacher à ce mot si vague telle ou telle réalité ne dépend nullement d'une question de principes. Il s'agit de s'entendre sur le mot; et si Schmidlin entend par là l'apostolat de l'Eglise uniquement chez les païens, le P. Charles ne peut l'en empêcher ni lui prouver par des arguments de principes qu'il a tort, et d'ailleurs en disant cela, Schmidlin ne nie pas qu'il y ait également un apostolat parmi les hérétiques.

Si donc ni le sens courant, ni les considérations pratiques de Schmidlin, ni une argumentation théorique ne peuvent réussir à délimiter apodictiquement le sujet auquel s'adresse l'apostolat missionnaire, comment alors peut-on résoudre le problème?

Le R. P. Gentrup seul s'est posé la question et en indique la solution en ces termes: «Fontes principales, ex quibus in describenda hac notione hauriamus oportet, sunt documenta ecclesiastica. Nam hic non agitur

p. 34); également lorsqu'il rejette le sens canonique, pourtant très clair sur la question de l'étendue de l'objet matériel, sous le prétexte désinvolte que la discrimination canonique est de pure forme, explicable par l'évolution historique: «... dass es sich hier bloss um eine rein formale Unterscheidung handelt, die sich aus der historischen Entwicklung erklärt» (id,, p. 36).

62 Charles: Dossiers ...; I Ed., No. 37; 2 Ed., pp. 23-24.

de conceptu metaphysico a priori construendo, sed de notione juris positivi quae ex suis documentis respectivis eruenda est. Respici autem debent documenta tum temporis veteris tum praecipue temporis recentioris» [63]. Ceci paraît exact. En effet, sans empiéter sur la question de l'objet formel des missions, mais par la simple description générale concrète, soit historique soit actuelle de ce que l'on entend communément et en dehors de tout point controversé par missions étrangères, on sait que la mission n'est ni un être physique ni une notion métaphysique, mais une certaine forme d'activité sociale déployée par l'Eglise visible; activité spéciale du ministère ecclésiastique dont la fonction propre ne peut être fixée que par l'autorité de l'Eglise et donc de façon positive, juridique, puisqu'il s'agit ici de régler positivement des droits et des devoirs. Sans doute le ministère ecclésiastique est une fonction bien délimitée qui découle de la nature même de l'Eglise, de sa mission générale reçue du Christ, mais ses diverses activités ne peuvent être réparties et réglées que par le droit ecclésiastique. Pour connaître exactement ce que comporte l'activité missionnaire, il faut donc se référer au sens officiel de l'autorité ecclésiastique générale, ou, si l'on préfère, du Saint-Siège, et pour cela consulter les documents officiels.

Pour connaître le sens actuel du concept missionnaire de l'Eglise, seuls les documents ecclésiastiques actuellement en vigueur nous intéressent directement. Les documents périmés ont cependant une certaine valeur: leur étude est nécessaire pour connaître quel fut ce concept dans le passé, ils peuvent aussi servir à expliquer le sens actuel en en montrant l'acheminement, mais ils ne doivent pas nécessairement correspondre au concept juridique actuel. L'Eglise en effet peut varier dans la délimitation de l'activité missionnaire; ce domaine n'est pas une question de principes liée au dogme ou à la morale, mais une simple convention positive, une question d'organisation administrative [64]. Que l'Eglise entende par apostolat missionnaire, p. ex. l'activité des prêtres itinérants qui propagent la foi, ou la première prédication, l'annonce de l'Evangile, ou la formation des nouveaux adeptes jusqu'au baptême inclus, ou le stade entier de la formation d'une communauté chrétienne stablement constituée ou d'une Eglise régionale, ou enfin qu'elle fixe des limites à l'une ou l'autre de ces activités particulières, soit selon des régions, des croyances, des races, des classes sociales, des régimes politiques (p. ex. colonies), ou selon une catégorie de personnel ou de territoires ecclésiastiques, elle est libre de préciser comme elle le veut son concept missionnaire et de passer d'une délimitation à une autre au cours des temps. C'est une question de délimitation administrative, quoique reposant sur

---

63 Grentrup: Jus Missionarium; p. 2.

64 De la précision juridique donnée au concept de mission dépend certes l'extension ou la délimitation précise du problème théologique missionnaire. A tel ou tel concept juridique de mission correspond telle ou telle étude théologique missionnaire; si l'on restreint ou élargit le concept de mission, certains problèmes théologiques seront exclus ou inclus dans la spécialisation théologique missionnaire. Mais ce n'est pas théologiquement, mais juridiquement ou canoniquement que l'on parviendra à fixer l'extension précise du concept missionnaire, et, par conséquent, de l'étude théologique qu'appelle ce concept.

une certaine idée traditionnelle latente, et l'activité ecclésiastique qui ne sera pas considérée officiellement comme missions étrangères ne cessera pas pour cela d'exister, mais prendra un autre nom et un autre cadre juridique.

Parmi les documents ecclésiastiques qui concernent la mission et qui sont actuellement en vigueur, une place spéciale est sans doute réservée au Code de droit canonique et aux décisions de la Propagande [65]; mais ceux-ci ne suffisent pas. C'est tout un ensemble de documents ecclésiastiques qu'il faut consulter pour connaître pleinement le concept missionnaire de l'Eglise. Le Droit Canon ne suffit pas. Sans vouloir en rien diminuer le mérite de ce magnifique ouvrage de codification, on ne froissera personne en disant que dans son état actuel le Codex est loin de répondre adéquatement à l'ensemble de l'Eglise: il concerne uniquement l'Eglise latine, et encore, la partie missionnaire de l'Eglise latine — partie en fait très considérable — n'est signalée que par mode d'exception; ce qui n'est pas normal. Ce n'est donc que l'Eglise latine constituée qui est l'objet propre du Codex actuel. Mais à côté de l'Eglise latine il y a l'Eglise orientale, et en plus de l'Eglise normalement établie il y a l'Eglise missionnaire [66]. Manifestement le Codex actuel n'a pas prétendu envisager l'ensemble de l'activité missionnaire de l'Eglise; il s'est contenté de signaler les missions de la Propagande parce qu'il fallait parler de cette Congrégation parmi les autres dicastères de la curie romaine et qu'on ne pouvait en parler sans signaler ses missions. Les documents de la Propagande ne suffisent pas non plus, car d'autres documents de l'Eglise parlent de missions étrangères relevant également d'autres Congrégations romaines; il faut en tenir compte, et consulter aussi ces documents.

Maintenant que nous savons comment connaître l'objet matériel précis de l'activité missionnaire, on peut examiner ce qu'il est de fait actuellement.

Un point très clairement indiqué est que les missions étrangères s'adressent non seulement aux païens mais aussi aux hérétiques et schismatiques, c. à d. en général aux non-catholiques [67]. Cependant tous les non-catholiques ne sont pas l'objet de l'apostolat missionnaire, et celui-ci doit aussi s'occuper de catholiques. C'est que les personnes auxquelles s'adresse la mission ne sont pas cataloguées selon les croyances, mais bien

---

[65] Il faut y ajouter aussi les Encycliques missionnaires, qui ont l'avantage d'embrasser tout l'ensemble de l'activité missionnaire de l'Eglise, quoiqu'elle visent plutôt à régler des méthodes qu'à délimiter des concepts.

[66] Une commission travaille actuellement à la rédaction du Droit canon Oriental; il est à présumer que dans un certain nombre d'années la missionologie normative sera suffisamment élaborée et la pratique missionnaire des dicastères de la Curie romaine suffisamment stabilisée pour permettre la codification du droit missionnaire, soit dans le cadre du droit canon latin et oriental, soit préférablement selon un cadre unique et spécial, puisque l'activité missionnaire forme un ensemble bien distinct. Au sujet de la codification du droit missionnaire il est très intéressant d'étudier le schéma élaboré au Concile du Vatican (cf. P. Ting Pong Lee, C.M.F.: «De Jure Missionario in Concilio Vaticano»; Typographia poliglotta «Cor Mariae», Romae 1946, 48 pp.; — id., in Commentarium pro Religiosis et Missionariis, Vol. XXV, 1944—46, Fasc. I-III, pp. 105-137).

[67] cf. Grentrup: Jus Missionarium; pp. 6-7. — Paventi; in PM, 1941 p. 38, note 5.

selon les territoires [68] de sorte que les non-catholiques qui n'appartiennent pas aux terres de mission ne rentrent pas dans l'objectif missionnaire tandis que les catholiques des terres de mission y rentrent, si bien qu'il importe de savoir à quelle catégorie de territoires ces terres de mission s'opposent, et quel critère fondamentalement les distingue.

Pour ce qui concerne la S. Congr. de Prop. Fide, dont la compétence s'étend à des territoires exclusivement missionnaires [69], le Droit canon indique que les normes devant servir à discriminer les territoires qui lui reviennent résident dans l'absence de la hiérarchie sacrée constituée ou du moins dans un certain état d'imperfection de ces régions au point de vue ecclésiastique [70]. Tel est le critère canonique.

Certaines difficultés cependant ont été formulées: le Dr Schmidlin [71] et le R.P. Charles [72] s'accordent pour reprocher à ce critère d'être à la fois trop large, parce qu'en fait certains territoires pleinement constitués au point de vue ecclésiastique restent parfois soumis à la Propagande, et trop étroit, parce qu'il ne permet pas d'englober les territoires imparfaitement constitués qui existent de fait et ne sont pas soumis à la Propagande. On peut répondre à ces auteurs que, sur le premier point, il faut distinguer entre la norme juridique d'appréciation et l'appréciation de fait; diverses causes peuvent influer pour opérer un décalage temporaire entre ces deux appréciations, de sorte que certains territoires ne répondant plus au critère juridique restent pourtant un certain temps encore sous la juridiction de la Propagande. Sur le second point, bien qu'on pourrait peut-être en se basant sur la lettre du Codex attribuer le monopole missionnaire à la S. Congr. de Prop. Fide, d'autres documents ecclésiastiques viennent affirmer que certains territoires considérés aussi comme missions étrangères sont soumis à la juridiction d'autres dicastères romains, en particulier à l'Orientale, à la Consistoriale, aux Affaires Ecclésiastiques Extraordinaires ou à la Commission pour la Russie [73], et cela en vertu du même critère que le critère canonique

---

68 Pour de détail, cf. G. Monticone: L'Organizzazione missionaria della Chiesa; in: Guida, pp. 30-54.

69 Comme son nom l'indique et selon la compétence propre qui lui est assignée (cf. les premiers documents dans CPF), cette Congrégation est érigée pour s'occuper exclusivement de la propagation de la foi, expression synonyme de missions étrangères. Le Codex le dit aussi: Congregatio de Propaganda Fide missionibus ... praeest ...» (c. 252-1). — Cf. également Paventi: in PM, 1941, p. 40.

70 «Eius iurisdictio iis est circumscripta regionibus, ubi, sacra hierarchia nondum constituta, status missionis perseverat. Huic Congregationi sunt etiam subiectae regiones, quae etsi hierarchia inibi constituta sit, adhuc inchoatum aliquid praeseferunt» (c. 252-3). On pourrait discuter pour savoir si ce texte ne voudrait pas limiter le status missionis au premier critère, celui qui concerne l'absence de hiérarchie, ou bien s'il ne veut signaler dans ce premier point que l'élément juridique principal du status missionis. Le texte ne le dit pas. Mais dans cette première hypothèse, les territoires hiérarchiquement constitués n'étant pas missionnaires, la juridiction de la Propagande ne serait plus exclusivement missionnaire. Il faut donc admettre la seconde interprétation. — Sur le concept canonique de mission, cf. Paventi: Concetto di Missione e del Diritto Missionario; in PM, 1941, pp. 37-41.

71 Schmidlin, Missionslehre ...; 1923², p. 36.

72 Charles: Dossiers ...; 2ee Ed., Vol. I, p. 23.

73 Monticone: art. cit. in Guida, pp. 30-54. Un examen détaillé de chaque cas réclamerait un exposé de nombreux documents. Cette étude dépasse les limites de notre article. Qu'il suffise de rappeler en général que les Oeuvres Pontificales Mission-

qui trouve dans certains documents une valeur absolue, valable pour tous les territoires où il se réalise, indépendamment du dicastère auquel chacun de ceux-ci appartient [74].

Scientifiquement donc l'objet matériel de l'activité missionnaire est toute région où l'Eglise indigène n'est pas encore stablement constituée [75]. Cette conclusion est celle des PP. Grentrup et Charles; mais nous l'admettons pour les raisons de Grentrup, et non pas pour celles de Charles. (à suivre)

---

naires n'aident pas seulement les missions de la Propagande, que les territoires du Patronat sont considérés comme territoires de mission (cf. AAS, 1940, pp. 235-244), qu'il y a des Vicariats Apostoliques sous l'Orientale, etc. — Une question intéressante serait de savoir si l'apostolat auprès des Noirs des Etats-Unis et des Indiens des diocèses constitués rentre dans la classe missionnaire. Ces deux groupes appartiennent à la Consistoriale et dans son énumération Mgr Monticone ne les signale pas. On remarque cependant que l'Oeuvre Pont. de la Prop. de la Foi étend ses subsides aux Indiens des diocèses constitués du Canada et considère par le fait même ces territoires comme terres de mission, tandis qu'elle n'étend pas son aide aux Noirs des U.S.A.; c'est que, selon le critère canonique, ces derniers vivent mêlés aux Blancs dans des circonscriptions ecclésiastiques constituées et n'appartiennent donc pas à des terres de mission, à moins de changer le critère territorial par un critère de milieu social, tandis que les Indiens des diocèses canadiens vivent dans des réserves ou du moins à part, et le critère chez eux reste territorial. En vertu du critère canonique il y aurait donc lieu de considérer, comme le font les Oeuvres Pontificales Missionnaires, les réserves indiennes comme terres de mission, tandis que les Noirs des U.S.A. ne rentreraient pas dans le compartiment missionnaire.

74 On verra bientôt en effet que l'objet formel spécifique est en corélation complète avec le critère canonique de l'objet matériel, critère qu'il inclut en quelque sorte. Or cet objet spécifique est sanctionné, comme on le verra, par des documents qui concernent l'ensemble missionnaire de l'Eglise et indépendamment de toute juridiction particulière à l'une ou l'autre Congrégation Romaine. En conséquence le critère canonique sur l'objet matériel ne concerne pas seulement les missions de la Propagande, mais l'ensemble missionnaire de l'Eglise, c. à d. qu'il est valable dans n'importe quelle région où il se verifie.

75 On peut distinguer avec Grentrup (Jus Missionarium, p. 9) la terre de mission actuelle ou potentielle selon que l'action missionnaire y est ou n'y est pas encore entreprise, et avec Paventi (PM, 1941, pp. 40-41) les diverses catégories de territoires missionnaires.

Xavers Mitarbeiter in der Unterweisung der christlichen indo-portugiesischen Bevölkerung (1545-52).

Von Josef Wicki S. J., Rom.

Als eine der wichtigsten und mühsamsten Aufgaben jedes Missionsgebietes muß die systematische religiöse Unterweisung der christlichen Bevölkerung betrachtet werden. Nicht nur sind die Kinder mit den hauptsächlichsten Glaubenswahrheiten und den moralischen Verpflichtungen gut bekannt zu machen, auch die Erwachsenen müssen unablässig im Glauben bestärkt und zur Beobachtung der Gebote angehalten werden, sollen sie nicht der Lauheit oder der Gefahr des Abfalls bei der andersdenkenden Umgebung erliegen. Zur Zeit Xavers kommen eine Reihe anderer Umstände hinzu, die die christliche Unterweisung noch dringlicher machten. Im damaligen Indien war der Klerus wenig zahlreich und, abgesehen von einer Anzahl eifriger Priester, im allgemeinen wenig apostolisch eingestellt, sodaß der Unterricht meist sehr darniederlag. Prediger waren äußerst wenige vorhanden, sodaß manchmal ganze Gemeinden jahrelang ohne Predigten waren. Endlich kam hinzu, daß alle Katechismen und religiösen Bücher nur aus Europa bezogen werden konnten und zwar jährlich nur einmal mit der Indienflotte. Als Xaver 1542 mit seinen Gefährten in Goa eintraf, wartete ihrer auch auf diesem Gebiete ein reiches Arbeitsfeld. Nachdem wir schon früher Xavers Tätigkeit beschrieben haben, wollen wir in dieser Arbeit auch die Wirksamkeit seiner Mitbrüder, die ganz in seinem Geist wirkten, schildern. Wir teilen den Stoff so ein, daß wir zunächst die katechetische Tätigkeit und dann die Ausübung des Predigeramtes behandeln.

I. Die katechetische Unterweisung der portugiesisch sprechenden Bevölkerung.

1. Auf den Seefahrten.

Nicht erst in Indien begannen die Missionäre mit der Ausübung ihres Berufes. Schon auf der durchschnittlich 6 Monate langen Hinfahrt fingen sie an, das Schiffsvolk in den religiösen Wahrheiten zu belehren, soweit es die Verhältnisse und der Gesundheitszustand der Reisenden gestattete. Von den Indienfahrern des Jahres 1546 zeichnete sich der Nichtpriester Adam Francisco aus, der den Kindern (niños) das Kreuzzeichen und «die andern Gebete» beibrachte (Q 4067) [1].

Eine ganz originelle Gruppe von Katechisten trat im Jahr 1551 auf den Plan. Eine kleinere Anzahl Waisenknaben, die P. P. Doménech in Portugal erzogen hatte, bestiegen in Lissabon mit den Patres die Schiffe und unterstützten während der Fahrt das Wirken der Missionäre, indem

[1] Wir zitieren mit der Regestennummer das Werk G. Schurhammer S. J., Die zeitgenössischen Quellen zur Geschichte Portugiesisch-Asiens und seiner Nachbarländer . . . zur Zeit des hl. Franz Xaver (1538—52) (Leipzig 1932), wo die Verfasser der Briefe, sowie die Handschriften und wichtigsten Drucke vermerkt sind.

sie gegen das Fluchen der Mitreisenden ankämpften, täglich die Christliche Lehre öffentlich vortrugen und den andern Kindern und Burschen (moços e meninos) Belehrung erteilten. Die Knaben beteten mit einem Pater Mittwochs und Freitags öffentlich die Litanei und an den Freitagen schilderten sie den Mitreisenden das Leiden Christi. An den Samstagen sangen sie das Salve Regina und beim Sonntagsgottesdienst («trockene» Messen, d. h. ohne Konsekration) das Asperges (Q 4704). Auf diese Weise zogen die Sängerknaben die Mitreisenden auch zu den Predigten der Patres an [2]. Leider bewährten sich einige Waisenknaben in Indien nicht, sodaß man in späteren Jahren keine mehr von Portugal als Gehilfen der Patres nachkommen ließ [3].

In Indien wurden Ende 1552 von den Patres einige Waisenknaben auf der Expedition des D. Afonso de Noroha und des D. Fernando de Meneses mitgenommen, um auf der Fahrt nach dem von den Türken bedrohten Ormuz die Soldaten und Matrosen zu beeinflussen, wie das die Waisenkinder auf der Indienfahrt von 1551 gemacht hatten (Q 5999).

Auf den vielen Seereisen in den indischen Gewässern hielten es die Jesuiten mit dem Unterricht der Mitfahrenden wie auf der Indienfahrt. Der unermüdliche P. Barzaeus berichtet, daß er 1549 auf seiner zweimonatigen Fahrt von Goa nach Ormuz die freie Zeit benützte, um täglich den Kindern, Sklaven und Sklavinnen die Grundwahrheiten des Glaubens beizubringen. Abends wurde die Allerheiligenlitanei und am Samstag das Salve gesungen (Q 4304). Ähnlich verlief die Rückreise nach Goa i. J. 1551. Nach dem Essen erteilte er die Christenlehre, abends war Litanei, Samstags das Salve mit einem Spruch (Prosa) zum Guten Jesus (Q 4714). Auch Francisco Durão lehrte 1552 auf der schon genannten Fahrt nach Ormuz täglich einmal, gelegentlich auch zweimal, die Sklaven und Schiffsjungen die Hauptstücke der Christlichen Lehre. Es hörten viele Portugiesen zu, weil er auch die 10 Gebote Gottes erklärte (Q 4943).

2. In der Hauptstadt Goa.

Ungleich bedeutsamer als dieser mehr gelegentliche Unterricht war die systematische und unermüdliche Belehrung der portugiesischen Kolonialbevölkerung in den Städten, vor allem in Goa. Es ist kein Zufall, daß wir über die religiöse Betreuung der Hauptstadt von Portugiesisch-Indien am besten unterrichtet sind. Hier war nicht bloß die zahlreichste europäische Bevölkerung mit vielen Sklaven und Sklavinnen, hier entstand auch das größte Studienhaus und die bedeutendste Ordensniederlassung für Jahrhunderte in Asien. Das Noviziat und Scholastikat konnte, mit den vielen Laienbrüdern verstärkt, eine ansehnliche Zahl Katecheten stellen. Denn nicht die Patres waren es, die in erster Linie die Christ-

---

[2] Auch nach Brasilien schickte man damals als Gehilfen der Patres Waisenknaben aus dem Asyl des P. Doménech. Vgl. S. Leite S. J., O primeiro embarque de órfãos para o Brasil. 7 de Janeiro de 1550 in: Revista da Academia Brasileira de Letras 45 (1934) 251-59; ders. in História da Companhia de Jesus no Brasil I (Lisboa 1938) 31 ff.

[3] Die einschlägigen Stellen wurden sogar in den Handschriftenbänden, die in den Ordenshäusern der Gesellschaft Jesu zu Lissabon, Evora und Coimbra vorgelesen wurden, getilgt. Auch in Brasilien bewährte sich die Einrichtung nicht.

liche Lehre den Kindern und Sklaven beibrachten, sondern die Nichtpriester des Ordens, wenn auch die Patres das Ihre beitrugen und die Oberleitung behielten.

Ein ganz großer Vorteil für den Unterricht war der Umstand, daß Xaver schon im Mai 1542 sich daran gemacht hatte, den Katechismus des Portugiesen Barros für die indischen Verhältnisse umzuarbeiten und zu erweitern. Diese Christliche Lehre (Doutrina) wird vielfach als der Kleine Katechismus Xavers bezeichnet und war mit einigen spätern Nachträgen jahrzehntelang der Leitfaden der Katecheten und der Text, den die Unterrichteten auswendig lernten. Er umfaßt 29 Nummern, die die wichtigsten Glaubenswahrheiten und Gebete enthalten. Im einzelnen sind es folgende: 1. Anrufen der Dreifaltigkeit; 2.—3. die 12 Glaubensartikel mit einem passenden Gebet; 4. das Vaterunser; 5. das Gegrüßt seist du, Maria; 6.—11. die 10 Gebote Gottes mit passenden Gebeten; 12. die Gebote der Kirche; 13. Salve Regina; 14. Confiteor; 15. die 7 Todsünden; 16. die 7 Haupttugenden; 17. die 3 theologischen Tugenden; 18. die 4 Kardinaltugenden; 19.—20. die 7 leiblichen und geistigen Werke der Barmherzigkeit; 21. die 5 Sinne des Leibes; 22. die 3 Seelenkräfte; 23. die 3 Hauptfeinde der Seele; 24.—28. verschiedene Gebete zu Gott, Christus, Maria, dem hl. Michael; 29. Tischsegen. (Man vermißt die 7 Sakramente.) Alles ist in einfacher, leichtverständlicher Sprache abgefaßt. Da dieser Katechismus wenig umfangreich war, konnte er leicht abgeschrieben und verbreitet werden.

Im Spätsommer 1546 machte sich Xaver daran, eine ausführlichere Erklärung des Glaubensbekenntnisses (Declaração) zu verfassen (oft als Großer Katechismus bezeichnet). Sie beginnt mit dem Schöpfungsbericht der Bibel, dem Sündenfall der Engel und der Stammeltern (Abschnitt 1—3), um dann zur Menschwerdung, Geburt und Taufe Christi überzugehen. Weiter wird nun kurz die öffentliche Tätigkeit des Erlösers, Leiden, Tod und Auferstehung behandelt (3—4), sowie sein Abstieg zur Vorhölle, die verschiedenen Erscheinungen, die Himmelfahrt und schließlich unsere eigene Auferstehung zum Weltgericht (5—6). Abschließend folgt eine Erklärung des Kreuzzeichens und der Dreifaltigkeit. Mit dem 9. Glaubensartikel, in dem die Kirche und die Notwendigkeit des Glaubens nochmals betont wird, schließt die Erklärung. Nach 1552 wurden von andern Patres die letzten drei Artikel auch noch erläutert und 1557 das Ganze erstmals in Goa von Br. Juan de Bustamante aus Valenzuela (Córdoba) gedruckt[4]. Seit 1548 war die Erklärung handschriftlich bei Xavers Mitbrüdern verbreitet.

Der Kleine und der Große Katechismus wurden in und außerhalb des Paulskollegs in Goa vorgetragen, erklärt, auswendig gelernt und singend wiederholt.

Im Kolleg durfte der Schulmeister (Mestre dos Meninos) die Kinder vor- und nachmittags nie entlassen, ohne die Christliche Lehre behandelt

---

[4] Die Christliche Lehre und die Erklärung des Glaubensbekenntnisses sind in den Epistolae S. Francisci Xaverii aliaque eius scripta, edd. G. Schurhammer und J. Wicki, veröffentlicht (Rom 1944—45). Siehe Bd. I 106-16 335-69; über Bustamente siehe ebd. II 585.

zu haben (Q 6000). Vor der Chinareise hatte Xaver 1552 ausdrücklich angeordnet, daß ein Bruder den Knaben des Kollegs, die die Christliche Lehre noch nicht wüßten, sowie den Söhnen der ärmeren Bevölkerung — deren es Ende 1552 etwa 300 waren — die Glaubensstücke beibringen solle (Q 4923). Dieses Amt übte damals bis 1559 Br. Amador Correia aus.

Eine der ersten Beschäftigungen, die man den aus Portugal neuangekommenen Mitbrüdern in Goa übertrug, war vielfach der Unterricht der Christlichen Lehre. So bezeugt Manuel de Morais iunior von sich, er habe die ersten 7 Monate nach seiner Ankunft (1546) damit verbracht (Q 4233).

Im Kolleg selber wurden ungefähr alle Ordensmitglieder, die mit Auswärtigen zu tun hatten, mit dem Katechismusunterricht betraut. So hatte z. B. der Pförtner, der 1548 ein Novize war, die Lehre vorzutragen (Q 3582). Näheres erfahren wir darüber in den Regeln, die Vizeprovinzial Barzaeus 1552 verfaßte. Demnach hatte der Pförtner die Lehre, die er in einem Büchlein aufgeschrieben haben sollte und zudem auswendig wissen mußte, den Armen beizubringen (Q 6000). Wie er das ausführte, berichtet uns im gleichen Jahr Frois: Eine halbe Stunde vor dem Mittag- und Abendessen lehrte sie ein Armer, der darin besser bewandert war, an der Pforte die andern. Nachher ging der Bruder Pförtner mit ihnen die Lehre noch einmal durch (Q 4923).

Auch dem Br. Koch wurde befohlen, allen, die in der Küche arbeiteten — vielfach waren es Negersklaven — die Lehre beizubringen (Q 6000).

Während also im Kolleg alle die christlichen Grundwahrheiten lernten, wurden die übrigen Goanesen keineswegs vernachlässigt. Vom Br. Melchior Dias, der Sakristan war, wird 1552 berichtet, daß er Tag für Tag um 1 Uhr mittags mit einem Glöcklein durch die Stadt ging, um die Kinder zum Katechismusunterricht einzuladen. Eine große Schar folgte ihm. Neben der Christlichen Lehre gab er den Kindern Anweisungen, wie sie sich wohlgesittet aufführen sollten [5]. Er behielt sie bis 4 Uhr nachmittags in der Kirche und entließ sie dann. Auf dem Heimweg sangen die Kinder die Lehre, wobei die Knaben auf der einen Seite der Straße und die Mädchen auf der andern standen. Frois sagt, daß das alles auf die Eltern einen guten Eindruck machte und sie die Patres schätzen lernten, weil sie sich ihrer Kinder so annahmen (Q 4923).

Daß man auch den Sklaven und Sklavinnen der Stadt die Lehre erklärte, wie Xaver 1549 anordnete [6], sowie andern Unwissenden, braucht wohl nicht eigens gesagt zu werden.

So gab es wahrscheinlich in kurzer Zeit in Goa wohl nicht mehr viele Christen, denen die wichtigsten Glaubensstücke unbekannt waren. Einige wenige Jahre später konnte der Provinzial Quadros das Arbeitsfeld auf die Dörfer der Insel Goa ausdehnen, wo der Nutzen nicht geringer war [7].

---

5 «Ensina-lhe alem da Doctrina pera [!] huma maneira de eyxortação a maneira que an de ter em se criarem e bons custumes» (Arch. S. I. Rom., Goa 10 I, f. 220v).

6 Vgl. Epistolae S. Francisci Xaverii I 219-20 226.

7 Vgl. A. Valignano S. I., Historia del Principio y Progresso de la Compañía de Jesús en las Indias Orientales (1542—64), ed. J. Wicki (Rom 1944) 385-86.

3. Der Katechismusunterricht in den portugiesischen Niederlassungen.

In bescheideneren Grenzen hielt sich bei der viel geringeren Anzahl der Ordensmitglieder und der kleineren Bevölkerungszahl die Tätigkeit der Jesuiten in den andern Niederlassungen Portugiesisch-Asiens.

Im Jahr 1548 wurde eine Residenz in Malakka gegründet. P. Francisco Pérez und Roque de Oliveira waren die beiden von Xaver Bestimmten, denen es oblag, die Einwohner der Stadt mit den Glaubenswahrheiten besser vertraut zu machen. Über ihre erste Tätigkeit sind wir durch ein Schreiben des P. Pérez nicht schlecht unterrichtet. Am 29. Mai 1548 trafen die beiden in Malakka ein. Schon am nächsten Tag eröffnete Oliveira eine Schule, um den Kindern das Lesen und Schreiben, sowie die Tagzeiten U.Lb. Frau und der Verstorbenen beizubringen. Die Knaben waren meist Mischlinge, deren einheimische Mütter in christlichen Dingen wenig bewandert waren und deren Väter sich kaum um den Unterricht kümmerten. Zur Schule wurden auch Söhne einheimischer Christen und Sklaven der Portugiesen zugelassen. So hatte Oliveira eine buntgemischte Schar von gut 100 Schülern, die im Laufe eines halben Jahres auf 180 anstieg. Er hielt vor- und nachmittags Schule. Den Stoff boten statt Prozeßakten, wie das vor Oliveira üblich war [8], Heiligenleben, sowie andere nützliche Bücher und Xavers Katechismuserklärung. Der Unterricht im Lesen und Schreiben war das Mittel, um die Kinder anzulocken.

An den Sonn- und Feiertagen rief Oliveira die einheimischen Christen, die Kinder, Sklaven und Sklavinnen nachmittags zusammen, worauf sie von P. Pérez in den religiösen Wahrheiten unterwiesen wurden. Den gleichen Leuten gab zudem der Pater täglich 1½—2 Stunden Unterricht in der Christlichen Lehre (Q 4067).

Der Erfolg blieb nicht aus. Da die Lehre singend vorgetragen wurde, erlernten sie die Knaben und Mädchen und Sklaven ziemlich rasch (Q 4067). Ende 1550 bot sich ungefähr das gleiche Bild (Q 4540). Die Zahl der Schulkinder war jedoch auf 400 gestiegen (Q 4582).

Nicht weniger Eifer entfaltete in Ormuz P. Barzaeus. Er unterrichtete täglich zweimal die Jugend und die «Neger», d. h. die farbige Bevölkerung. Mit einem Glöcklein durch die Stadt gehend, lud er seine Zuhörer ein (Q 4256). Sein Nachfolger, P. Gonçalo Rodrigues, setzte das Begonnene fort; er ließ den Br. Alvaro Mendes täglich den Unterricht in der Christlichen Lehre erteilen (Q 4870), der auch in Mina, wohin 1552 die christliche Zivilbevölkerung wegen der Türkengefahr aus Ormuz geflüchtet war, sein Amt als Katechet ausübte. Die dortigen Mohammedaner suchten den Bruder einzuschüchtern und bedrohten ihn mit dem Tod, der mohammedanische Vorsteher deckte ihn jedoch (Q 4870).

In Mylapore bei Madras waren P. Cyprianus und Br. Lopes ebenfalls damit beschäftigte, der Bevölkerung die Christliche Lehre zu vermitteln (Q 4923 4942).

---

[8] Vgl. Epistolae S. F. Xaverii I 437, II 132.

In Cochin befanden sich anfangs 1552 im Kolleg der Jesuiten 150 Knaben, die lesen und schreiben lernten. Es waren z. T. Söhne portugiesischer Väter und einheimischer Mütter, z. T. Vollblutinder. Die Schule wurde wieder vor allem deswegen unterhalten, um durch sie die Kinder zur Christlichen Lehre zu bekommen. Sonst wären sie wohl nicht gekommen [9]. Zuhause brachten die Schüler die Gebete und Glaubensstücke den Sklaven und Sklavinnen bei (Q 4740). Die Christliche Lehre wurde täglich zweimal erklärt (Q 4944).

Auch die Stadt Quilon in Travancore möge nicht unerwähnt bleiben. Hier hatte P. Lancillotto 1549 ein kleines Internat gegründet, in dem Ende 1552 etwa 50 Knaben erzogen wurden. Ein Frater war mit dem Unterricht im Lesen, Schreiben und der lateinischen Grammatik betraut. Lancillotto führte die Knaben in die Glaubenswahrheiten ein (Glaubensartikel mit der Erklärung, Gebete). Als er von seinen Zuhörern durch Fragen Rechenschaft forderte, konnte er zu seiner Freude feststellen, daß er recht verstanden worden war (Q 4897).

Nicht schlecht sind wir endlich über die Jesuitenniederlassungen in Bassein und Thana unterrichtet. Oberer der beiden Häuser war P. Melchior Nunes.

In Bassein wurde auch eine Schule eingerichtet, in der man lesen und schreiben lernen konnte. Ende 1552 zählte sie 150 Schüler. Ihr Lehrer Gil Barreto hielt vor- und nachmittags je 3 Stunden Unterricht, zu dem vor allem die Erklärung der Christlichen Lehre gehörte. Dabei unterwies er die Schüler auch, wie man sich wohlgesittet aufführe. Von den Knaben wußten damals 40 die Lehre auswendig. Wenn sie aus der Schule kamen, sangen sie sie und lehrten zuhause die Sklaven und Sklavinnen, was sie im Religionsunterricht gehört hatten.

Neben der Schule trug man in Bassein die Lehre auch in der Kirche für die übrigen Kinder der Stadt, sowie für die Sklaven und Sklavinnen vor (Q 4927). Sie wurden täglich mit einem Glöcklein von einem Pater oder Frater zusammengerufen. Abends wiederholte man das Gelernte singend in den Familien (Q 4924). An den Sonntagabenden erklärte zudem P. Nunes den Gläubigen die Gebete (Q 4924).

In Thana wirkte P. Francisco Henriques mit einem Bruder. Man gründete am Ort eine Schule für Lesen und Schreiben, an der für die Kinder der Christen die Lehre vorgetragen wurde (Q 4929).

*

Wenn wir den Tatsachenbestand über die Jesuitenniederlassungen in Indien von 1545—52 prüfend überblicken, wird es uns nicht schwer fallen, ein einheitliches methodisches Vorgehen zu erkennen.

In den großen und kleinen portugiesischen Zentren gründeten die Patres Schulen für Knaben, an denen man lesen und schreiben lernen konnte. Mancherorts war das das einzige Mittel, um die Kinder unter den Einfluß der Mission zu bekommen. Waren sie aber einmal in der

[9] «Se piglia la faticha de insegnarli leggere et scrivere per inganarli, acciò si lascino insegnare la Dottrina et costumi christiani, perchè altrimenti non lo patirebbeno» (Arch. S. I. Rom., Goa 10 I, f. 193v).

Schule, dann wurden sie vom Lehrer gründlich mit der Christlichen Lehre bekannt gemacht. Durch die Kinder erfuhren zuhause die Geschwister, Eltern, Verwandte und die Sklaven die Glaubenslehren und die Gebete. Für die Kinder, die nicht zur Schule kommen konnten, sowie für die einheimischen Christen, Sklaven und Sklavinnen wurde zudem täglich und zwar meist in der Kirche die Christliche Lehre erklärt. Die Zuhörer erlernten sie singend und wiederholten sie abends in den Häusern.

Die ganze Art der Katechisierung, die ganz nach xaverianischem Vorbild erfolgte, war äußerst einfach, aber bei der religiösen Unwissenheit der Bevölkerung ebenso notwendig als eindringlich.

4. Katechisierung der nicht portugiesisch redenden Christen.

Viel schwieriger gestaltete sich der Unterricht der Bevölkerung, die kein Portugiesisch verstand. Eine solche gab es nicht nur an der Fischerküste und in Travancore, sondern auch in Goa, Quilon, Thana usw. Um an sie heranzukommen, gab es keinen andern Weg als durch Dolmetscher zu reden, oder die Sprache der Einheimischen zu erlernen. Diese war in Südostindien das Tamul, für Quilon Malayalam, für Goa Konkani, für Bassein-Thana Marathi. Bei der sehr beschränkten Zahl der Ordensmitglieder war die Aufgabe doppelt schwierig.

Am aufschlußreichsten für die ganze Entwicklung ist die Mission der Paraver, die von Xaver in zweijähriger Arbeit (1542—44) mühsam durchkatechisiert worden war und die er vor seiner ersten Fernostreise mehreren Priestern anvertraute. Unter seinem Mitbruder Mansilhas nahm die Mission den von Xaver vorgezeichneten Weg. Besonders viel Wert wurde auf den Unterricht der Kinder gelegt. Seit 1547 kamen die Mädchen morgens, die Knaben abends zur Lehre (Q 4030 4125). Der Gottesdienst für die Frauen fand am Samstag, der für die Männer am Sonntag statt (Q 3533 3537 3539). Dabei wurde die Katechese weiterhin von Dolmetschern erteilt. Das änderte sich allmählich nach der Ankunft des P. A. Criminali. Er war wohl der erste Missionar, der Tamul lesen und schreiben konnte. Ende 1548 verstand er die Sprache schon ganz ordentlich und konnte in ihr reden (Q 4030). Auch P. Paulo do Vale und besonders P. H. Henriques (seit Frühjahr 1547 in der Mission) verlegten sich eifrig aufs Sprachstudium. Henriques schildert uns selber anschaulich den Kampf, den er führte, um die Schwierigkeiten zu überwinden. Sein Dolmetscher hatte sich anderswohin begeben und so blieb dem Pater nichts anders übrig, als sich selbst zu helfen und die schwierige Sprache zu erlernen. Er machte sich mutig daran, aber es schien ihm beim Mangel einer Grammatik und eines Wörterbuches ein Ding der Unmöglichkeit. Schließlich wurde er doch der Schwierigkeiten Herr und nach einem halben Jahr — soviel benötigen auch heute durchschnittlich die Missionäre — konnte er ganz ordentlich Tamul lesen und schreiben. Im Lauf der Jahre vervollkommnete er selbstverständlich seine Kenntnisse. Mit den Patres erlernten auch einige Brüder die Sprache. Leider starben die Patres Criminali und Vale, sowie Br. Francisco bald,

während andere gesundheitshalber das Gebiet verlassen mußten. Die Missionäre hatten es sich zur Pflicht gemacht, unter sich nur Tamul zu reden (Q 4583).

Die Erlernung der Eingeborenensprache war für den Fortbestand der Mission von großer Bedeutung. Psychologisch bedeutete es eine wesentliche Annäherung der Missionäre an die einheimischen Christen. Diese lernten die Patres, die sich soviel Mühe gaben, ihre Sprache zu erlernen, viel mehr schätzen als früher.

Der Unterricht konnte vervollkommnet werden und tatsächlich verbesserte Henriques schon bald Xavers Tamulübersetzungen, die viele Fehler enthielten (Q 4299 4749).

Ferner konnte den Christen 1549 zum ersten Mal das Bußsakrament erklärt werden, das sie etwa 13—15 Jahre nach ihrer Taufe zum ersten Mal durch Henriques und Vale empfingen (Q 4206). 1550—51 wurden ihnen auch erstmalig die Geheimnisse der Menschwerdung und der Dreifaltigkeit erklärt (Q 4583 4749).

Endlich drangen die Missionäre tiefer in die heidnische Literatur ein (Q 4030), deren Inhalt, soweit er dem Christentum entgegen war, nun viel wirksamer bekämpft werden konnte.

So ist es fast selbstverständlich, daß Henriques, mit der Ermutigung Criminalis und Xavers, sich daran machte, eine Tamulgrammatik für die europäischen Missionäre (Q 4030), sowie erbauliche christliche Werke, wie z. B. einen Abriß der Heiligen Schrift, zu verfassen (Q 4895).

Mit der Erlernung der Landessprache gestaltete sich das Verhältnis zu den Katechisten viel enger. Da die europäischen Missionäre wenig zahlreich waren — Ende 1552 und noch jahrelang später war mit Pater Henriques nur ein einziger Bruder an der Fischerküste tätig — blieb nach wie vor der Hauptunterricht den einheimischen Katechisten und den paar einheimischen Klerikern überlassen. An jedem Christenort gab es einen solchen Katechisten, der vor allem die Gebete zu lehren hatte; ein anderer Christ hatte zuvor die Kinder des Ortes zu sammeln. Dem Pater oblag beim Besuch der Außenstationen die Kontrolle des Unterrichtes (Q 4030). Wie an der Fischerküste wurde es auch im benachbarten Travancore gehalten (Q 4125). Neben dem Unterricht hatten die Katechisten auch zu taufen, — bei der großen Kindersterblichkeit eine sehr wichtige Tätigkeit — sowie die kleinern Vergehen der Christen zu rügen, die größeren den Patres zu melden (Q 4583) und die Kirchen sauber zu halten (Q 4905). Die Katechisten waren gut ausgewählt. Darauf hatte schon Criminali Wert gelegt (Q 4299). Sie gehörten zu den begabteren Christen und mußten einen guten Leumund haben. Einer von ihnen war schon vor der Bekehrung Monotheist gewesen. Henriques gab ihnen den ehrenvollen Namen Irmão [10] (Q 4895). Manche waren verheiratet, andere nicht (Q 4895). Henriques wollte nur solche nehmen, die das Amt aus reiner Liebe zu Gott zu verwalten gedachten; andere wies er ab. Daß sein Vorgehen berechtigt war, beweist der

[10] Der Ausdruck bedeutet Bruder und wurde besonders für die Nichtpriester des Ordens gebraucht, aber auch für andere im weitern Sinne (vgl. Epistolae S. Francisci Xaverii II 151).

Umstand, daß beim Martyrium Criminalis auch ein Katechist getötet wurde (Q 4301).

Um die Katechisten gut auszubilden, begann Henriques 1550 einige 14—15jährige Knaben auf seiner Station zu Punnaikayal zu schulen. Anfangs 1551 hatte er drei beisammen, die mit den Geldern der Katechisten unterhalten wurden (Q 4583). Leider mußte er anfangs 1552 klagen, er habe den Plan infolge Geldmangels nicht weiterführen können (Q 4749). Auch ein Kolleg für einheimische Knaben, das der portugiesische König mit 100 000 Reis gestiftet hatte, kam damals infolge der Geldnot nicht zustande (Q 4740).

Mit der Bestellung von festen Katechisten und infolge eines regen Briefverkehrs mit ihrem Vorgesetzten Henriques (Q 4895) machte die Mission bedeutende Fortschritte, so z. B. im Kirchenbau. Jede Station suchte 1549 ein schönes Gotteshaus zu besitzen (Q 4299). Tatsächlich gab es Ende 1551 in den 40 christlichen Ortschaften der Fischerküste 30 Kirchen, worunter einige als groß bezeichnet werden (Q 4741). Damals kam man auch auf den glücklichen Einfall, die Geheimnisse der Religion von der Erschaffung der Welt bis zum Jüngsten Gericht in Goa für Punnaikayal auf Leinwand malen zu lassen und so Xavers Glaubenserklärung zu «illustrieren». Die Bilder, die wahrscheinlich ein Heide, der erst nach Jahren Christ wurde [11], herstellte, gefielen allgemein so gut, daß wenigstens jeder größere Ort der Fischerküste sie anschaffen wollte. Im Jahr 1558 konnte P. Provinzial Silveira die Bitte der armen Fischer erfüllen und er ließ für die 40 Kirchen 40 Bilder und für jede einzelne zwei Gemälde auf Leinwand herstellen [12]. Diese für die Paraver gewiß neuartige und sehr anschauliche Einführung in die Glaubenswahrheiten war sehr wirkungsvoll. Die armen Fischer genossen schon bald den Ruf der besten Christen, die es in Indien gäbe. Man stellte sie ungefähr auf die gleiche Stufe, wie in Europa die christlichen Gebirgsbewohner (Q 4741).

Über die Katechisierung der andern einheimischen Christen in Indien sind wir im allgemeinen nicht so gut unterrichtet.

In Quilon leitete Lancillotto ein Kolleg für einheimische Knaben, die z. T. aus den besser gestellten Familien der Fischerküste stammten. Da der Pater kränklich war und jedes Jahr zu sterben meinte, erlernte er die Sprache der Eingeborenen nicht und mußte durch Dolmetscher, vor allem den Brahmanen Pedro Luis (später S. J.), die Katechese vortragen (Q 4716).

Selbst auf der Insel Goa gab es viele einheimische Christen, die kein

---

11 Frois berichtet 1559 über ihn und seine Bekehrung: «Se converteo hum que hé mocadão dos pintores de Goa, homem a quem fazião grandes avantages todos os governadores e viso-rreis passados pera que se fizese christão, por ser ele o que os tira a todos por natural e que tem cheias quantas igreyas há na India de retavolos pintados de sua mão, cousa que parecia estranha magoa ver pimtadas imagens tão devotas por hum infiel cego no conhecimento delas» (Arch. S. J. Rom., Goa 10 II, f. 531r).

12 H. Henriques an P. General, Kadiapattnam 19. Dez. 1588: «porque o Pe. Dom Gonçalo [da Silveira] soube que algumas [igrejas] ou muitas erão pobres, mãodou 40 imagens e 2·2· [!] panos pera cada huma» (Arch. S. I. Rom., Goa 8 I, f. 164v).

Portugiesisch verstanden. 1545 betreute Mestre Diogo, ein Mitbegründer des Paulskollegs, den Gottesdienst von zwei Kirchen, die 1½—2 Meilen (ca. 8—10 km) von der Stadt entfernt waren. Er nahm zwei Alumnen des Kollegs, die Latein studierten, mit und ließ sie in ihrer Muttersprache (Konkani) predigen. Später setzten die Patres diese Methode fort (Q 1622 1623 1581). Daß ein Jesuit schon zu Xavers Zeit die Sprache der Goanesen erlernt habe, ist sehr fraglich. Hingegen regte schon 1545 P. Beira an, man könne in Goa die Christliche Lehre in alle Sprachen übersetzen, wenn sie mit Ignatius' Gutachten in Europa gedruckt werden könnte. In einige Sprachen war sie übrigens schon übersetzt (Q 1717). Der erste Tamulkatechismus wurde in Indien erst 1579 in Tamullettern gedruckt. Er war von P. Marcos Jorge S. J. verfaßt und von P. H. Henriques ins Tamul übersetzt worden.

Neben der Katechisierung des einfachen Volkes, der Kinder und Sklaven gab es damals noch andere religiöse Bedürfnisse in Indien, die unbedingt berücksichtigt werden mußten.

II. Die Predigt für die Erwachsenen.

1. Die Not an Predigern.

Alessandro Valignano schildert uns 1583 mit ergreifenden Worten die geistige Not, in der sich Portugiesisch-Indien zur Zeit der Ankunft Xavers befand. «Es herrschte - so schreibt er - ein großer Mangel an Personen, die das Wort Gottes verkündigten und die Portugiesen belehrten, denn es gab in ganz Indien nur 2—3 Prediger, sodaß die meisten Orte und die Portugiesen Jahre hindurch ohne Predigten waren» [13]. Dieser traurige Zustand wird durch zeitgenössische Zeugnisse durchaus bestätigt. So wünschte Cochin 1541 einen Prediger (Q 640). Der Statthalter M. A. de Sousa klagte 1542 über den Mangel an geeigneten Predigern (Q 1032). 1547 bat das Domkapitel von Goa und 1548 Cosme Anes den König um die Entsendung von Predigern (Q 3440 4105a). Auch Xaver erkannte sehr bald, wie notwendig es war, Verkünder des Gotteswortes für Indien zu bekommen. Schon im Sept. 1542 schrieb er von Goa: «Der Herr Statthalter [Sousa] wünscht, daß unter denen, die zu kommen haben, ein Prediger sei, der sich der Kleriker annähme, ihnen die Geistlichen Übungen gäbe oder etwas aus der Heiligen Schrift oder den Sakramenten erklärte» [14]. Im Nov. 1545, weiter im Mai 1546 und nochmals im Januar 1548 bat er Johann III. mit eindringlicher Stimme um die Entsendung von Predigern. 1546 schrieb er beispielsweise: «Mit anderer Post habe ich Eurer Hoheit von der großen Not an Predigern geschrieben, die in Indien herrscht, denn infolge dieses Mangels verliert unser heiliger Glaube unter den Portugiesen ständig an Boden. Das sage ich wegen der großen Erfahrung, die ich von den portugiesischen Garnisonsstädten habe. Groß ist unsere ständige Berührung mit den Ungläubigen, gering unsere Frömmigkeit, sodaß man mit ihnen eher über irdische Geschäfte als über die Geheimnisse Christi unseres Erlösers

[13] Valignano, Historia 47.
[14] Epistolae S. F. Xaverii I 136.

spricht. Die einheimischen Frauen der Verheirateten und ihre Söhne und Töchter geben sich damit zufrieden, Portugiesen der Abstammung [durch den Vater], nicht aber der Religion nach zu sein. Der Grund davon ist der Mangel, der hier an Predigern herrscht, die Christi Gesetz lehren» [15]. In einem Brief vom 20. Januar 1548 an S. Rodrigues, den Provinzial von Portugal, dem es hauptsächlich oblag, neue Mitbrüder nach Indien zu schicken, wiederholt Xaver an drei verschiedenen Stellen seine Bitte um Prediger [16].

2. Die Sendung von Predigern.

Diese inständigen Hilferufe blieben schließlich nicht wirkungslos. Im Jahre 1548 sandte der Dominikanerorden eine Anzahl Patres nach Indien, darunter auch Prediger, die in Goa ein erstes Kloster errichteten. Der Orden stellte stets in Goa und später auch in andern Städten Indiens Prediger, die z. T. abwechselnd mit den Jesuiten die wichtigsten Kanzeln betreuten.

Diese hatten schon 1546 zwei Patres von Portugal erhalten, die zwar nicht als Prediger nach Indien kamen, aber sich bald als solche in Indien auszeichneten. Beide waren Spanier, der eine hieß Francisco Pérez, der andere P. Alfonso Cyprian. Ersterer wirkte 1548—52 in Malakka, letzterer 1549—59 in Mylapore.

1548 trafen zwei Prediger ein, die schon in Portugal hervorragend als Volksmissionare gewirkt hatten. Es waren dies Dr. Antonio Gomes, ein Portugiese, und Magister Gaspar Barzaeus, ein Niederländer. Gomes wirkte 1548—52 in Goa, 1553 in Diu, von wo er 1554 nach Europa zurückkehren wollte, da ihn Xaver aus dem Orden entlassen hatte, aber er ertrank auf der Rückfahrt bei einem Schiffbruch. Barzaeus war in Goa und Ormuz tätig, starb aber schon 1553 in Goa.

Weiteren Nachschub erhielten die Patres 1551. Dieses Mal waren sogar drei Prediger unter den Neuangekommenen, alle drei Portugiesen. P. Manuel de Morais senior wirkte in Goa und auf Ceylon, starb aber schon 1553 in Goa. Dem P. Melchior Nunes war eine längere Tätigkeit beschieden, da er bis 1571 lebte und meist in Cochin als Rektor wirkte. Der dritte hieß P. Antonio de Heredia, der etwas schwermütig veranlagt war, 1561 nach Portugal zurückfuhr und dort aus dem Orden austrat. Er wirkte in Goa, Ormuz und Cochin.

Außer diesen eigentlichen Predigern gab es noch eine Anzahl andere Patres, wie Lancillotto, die zwar auch Predigten hielten, aber doch nicht eigentlich als Kanzelredner bezeichnet werden können.

Rodrigues hatte also Xavers Bitten um Verkünder des Gotteswortes zu erfüllen gesucht und nach bestem Vermögen geeignete Patres geschickt. Trotzdem gingen die Hoffnungen, die man auf sie setzte, nur teilweise in Erfüllung. Denn manche starben bald weg und andere traten aus dem Orden aus, sodaß 1553/54 fast wieder die gleiche Not herrschte wie früher. Da jedoch die Patres schon einige Posten besetzt hatten, muß-

---

15 Ebd. I 346.
16 Ebd. I 418-19 420 422.

ten notwendigerweise andere nachgeschickt werden, was besonders 1555/56 geschah. Damals sandte Ignatius eine ansehnliche Schar Patres nach Indien und Äthiopien, die dem empfindlichen Mangel wirksam abhalfen. Denn die meisten Patres, die für Äthiopien bestimmt waren, konnten das Bestimmungsland nicht erreichen und so kam ihr Wirken Indien zugute.

3. Die Predigttätigkeit der Patres.

In Xaverius' Plan war es, alle größeren portugiesischen Niederlassungen in Indien mit Predigern aus der Gesellschaft Jesu zu versehen [17].

Den wichtigsten Platz nahm natürlich Goa ein, wo denn auch Xaver die besten Kräfte, die ihm zur Verfügung standen, beschäftigte, nämlich Gomes und Barzaeus. 1548 versorgte er Malakka, 1549 Ormuz und Mylapore, später Cochin und Bassein und schließlich Ende 1552 Diu mit je einem Prediger. Sie sollten das Volk in einfacher, ungesuchter Weise in den Glaubens- und Sittenlehren unterweisen und ihr Wort vor allem durch das eigene gute Beispiel bekräftigen.

Dem P. Barzaeus gab Xaver 1549 diesbezüglich nähere Anweisungen, die auch für die anderen Prediger des Ordens Gültigkeit hatten und uns Xavers Richtlinien klar zeigen. Barzaeus sollte, so schrieb Xaver, soweit möglich ohne Unterbrechungen predigen, und zwar niemals über umstrittene Meinungen der Theologieprofessoren oder sonst fragliche Themen, sondern über sehr klare Gegenstände und Moralfragen, besonders solche, die die Sünder zur Reue führten und zur Beicht und Kommunion anspornten. Insbesondere sollten sie sich jeder persönlichen Rüge hochgestellter Personen auf der Kanzel enthalten [18]. Xaver empfahl seinem Untergebenen auch eine genaue Kenntnis der örtlichen Verhältnisse. Was die Beweise betrifft, so wurde Barzaeus ermahnt, solle er sie möglichst aus der Heiligen Schrift und den Heiligenleben entnehmen und im übrigen den Autoritätsbeweis wenig anwenden und auch nicht allzu viel Bücher lesen [19]. Die ganze Predigt sollte vielmehr ans Herz als an den Verstand gerichtet sein.

Es ist nicht befremdend, daß nicht alle Prediger dem Ideal des Heiligen entsprachen. Da sie auf dem Leuchter standen und wie sonst niemand den Blicken und dem Urteil der Öffentlichkeit ausgesetzt waren, bestand die Gefahr, daß sie Fehlgriffe begingen. Die allerschärfsten Verweise, die Xaver je schrieb, betrafen denn fast ausschließlich Prediger. Der übereifrige Cypriano war in Mylapore in seinen Reden nicht klug und bezog dafür von Xaver eine kräftige Rüge wie aus dem gleichen Grund in Ormuz P. Gonçalo Rodrigues. Selbst Barzaeus entsprach anfangs nicht ganz den Erwartungen Xavers, weil er viel zu leise sprach (Q 4077). Später lobte der Heilige das hervorragende Talent des P. Barzaeus.

Im allgemeinen predigten die Patres an den Sonn- und Feiertagen morgens für die Portugiesen, wobei sie sich vielfach des Tagesevangeliums bedienten, während sie nachmittags eine Ansprache über die Christliche Lehre an die einheimischen Christen, Sklaven und Sklavinnen richteten.

---

[17] Vgl. Ebd. I 408. [18] Ebd. II 88-89. [19] Ebd. II 92 97-99.

Während der Woche hielten sie an bestimmten Tagen Ansprachen für Bruderschaften oder Standespredigten für bestimmte Volksgruppen. Am meisten eigneten sich dafür die Mittwoche und Freitage. Die Patres predigten sowohl in den eigenen Ordenskirchen wie auch in Pfarrkirchen.

Zu dieser beständigen Betreuung der Gläubigen kamen zuweilen außerordentliche Gelegenheiten hinzu, so etwa Predigten für die Soldaten und das Schiffsvolk während der Seefahrten, für die Soldaten auch in den Garnisonsstationen, ferner für die Gefangenen. Seit 1552 waren auch die päpstlichen Jubiläen Anlaß zu fruchtbaren Predigten.

Am meisten Aufsehen machte von allen Predigern zuerst P. Antonio Gomes, den der Bischof von Goa schon nach wenigen Wochen Johann III. als seinen Domprediger für Goa vorschlug (Q 4056). Auch die eigenen Mitbrüder waren über den wortgewaltigen Missionär ganz entzückt (Q 4059 4060). Da er als Oberer das Kolleg zu Goa eigenwillig und unklug regierte und sich zu stark in weltliche Angelegenheiten einließ, wurde er von Xaver aus dem Orden entlassen und damit auch seiner Tätigkeit als Prediger ein jähes Ende bereitet.

Weit nachhaltiger wirkte Barzaeus.

In Ormuz gab er sich zunächst genaue Rechenschaft über die religiöse Lage der Stadt und fand die Hauptlaster bald heraus (Unsittlichkeit, Wucher, verbotener Handel, Verschacherung von Christenmädchen an Mohammedaner usw). Da noch nie ein Prediger dort gewirkt hatte, war die Unwissenheit des Volkes in religiösen Dingen unbeschreiblich. Barzaeus belehrte unter großem Zulauf an den Sonntagen das Volk und hielt Samstags Ansprachen gegen die Habsucht und den Wucher. Der Erfolg war groß. Viele statteten unrecht erworbenes Gut zurück und zu den Sakramenten war ein solcher Zudrang, daß man glaubte, es sei stets «Fastenzeit». Nach gut zweijähriger Tätigkeit wurde Barzaeus nach Goa berufen. Auch hier entfaltete er eine großartige Tätigkeit als Prediger. Obwohl er Niederländer war und das Portugiesisch nie ganz vollkommen beherrschte, wie seine Briefe bezeugen, hörte die vornehme Stadtbevölkerung gern seinen zum Gemüt sprechenden Predigten zu und die Sklaven mußten stundenlang vorher die Sitze für ihre Herrschaften besetzen. Auch hier ging er mutig gegen die Hauptlaster, wie Feindschaften, wilde Ehen, Prostitution, Kleiderluxus usw. vor. In einem Jahr bekehrte er gut 100 Prostituierte. Er führte an den Fastenfreitagen nach der Predigt die Bußprozessionen mit Geißelungen ein. Eine besondere Gabe hatte er, das Leiden Christi zu predigen und die Geistlichen Übungen vorzutragen. In der Kar- und Osterwoche 1552 predigte er nur an drei Tagen nicht. Ende 1552 verkündigte er an Sonn- und Festtagen dreimal Gottes Wort, ferner jeden Dienstag im Kolleg, an den Mittwochen in der Kirche der Misericordia und an den Freitagen im Kolleg (über die Buße). Das religiös gesinnte Volk Goas hörte dem unermüdlichen Prediger mit gleicher Ausdauer zu und nahm sich seine Worte zu Herzen. Die unerlaubten Verhältnisse nahmen zusehends ab [20], und der Andrang zu den Sakramenten war sehr groß (Q 4923).

---

20 Siehe Valignanos Zeugnis in seiner Historia 47-48, 277 ff.

Leider überarbeitete sich Barzaeus bald derart, daß er 1552 ernstlich erkrankte und 1553 im Alter von nur 38 Jahren starb. Mit Xaver hat er damals seinen Mitbrüdern das schönste Beispiel eines eifrigen und selbstlosen Predigers und Katecheten gegeben.

*

Aus dem Gesagten erhellt, wie ausdauernd und eindringlich sich schon die ersten Jesuiten mit der Belehrung der verschiedenen Bevölkerungsschichten in Portugiesisch-Indien abgaben. Die Zahl der Ordensmitglieder war freilich noch recht gering, aber alle bis zum letzten wurden nach Maßgabe von Talent und Bildung herangezogen, um Gottes Wort in der schlichten Form der Katechese oder in zu Herzen gehenden Predigten zu verkünden.

*

Miscellanea.

Der als Jude geborene und auch als Jude gestorbene, aber bekanntlich stark katholisierende Dichter Franz Werfel scheint die «Papuas und Pygmäen» als das typische Missionsobjekt christlicher Missionsarbeit angesehen zu haben. Noch kurz vor seinem Tode schrieb er das Buch «Zwischen Oben und Unten» (Stockholm 1946), dessen zweiter Teil, «Theologumena» genannt, eine lose Aphorismensammlung ist. Darin sagt er, es sei unverständlich, «wenn man das (jüdische) Gottesvolk ohne weiteres in die Reihe der missionierbaren Völker, also zu den Papuas und Pygmäen zu stellen beliebt» (S. 285, Nr. 11). Die Zusammenstellung «Papuas und Pygmäen» überrascht uns. Möglicherweise hat die Buchstabenalliteration den Dichter Werfel dazu veranlaßt. Vielleicht kannte er auch das ziemlich viel gelesene Buch von A. F. R. Wollaston, «Pygmies & Papuas» (London 1912), in dem von den «Papuanern» und den «Kleinwüchsigen» (nicht Pygmäen im ethnologischen Sinne!) in Holländisch-Neuguinea die Rede ist. Aber gerade die «Papuas und Pygmäen» ganz allgemein als das typische Missionsobjekt christlicher Misisonsarbeit hinzustellen, ist sachlich in keiner Weise begründet und gerechtfertigt. Es zeigt sich auch hier wieder, wie falsch selbst in geistig so hoch stehenden Kreisen der Gebildeten noch oft die Vorstellungen über Wesen, Zweck und Mittel der christlichen Missionen sind und wie allzu leicht wir Europäer dazu neigen, über Fremdvölker verabsolutierende Werturteile zu fällen.

Georg Höltker

Les missionnaires de Scheut et l'étude du mongol

P. Jos. Van Hecken C.I.C.M. (Scheut).

Les missionnaires de Scheut, qui se consacrent à l'évangélisation du peuple mongol, ne se sont pas contentés de créer une littérature mongole chrétienne répondant aux besoins immédiats de l'apostolat [1]; à l'exemple des grands missionnaires de la Chine du XVIe et XVIIe siècle, ils ont contribué également au progrès de la science. Durant les heures de loisir que leur laissait un apostolat exténuant sous un climat sévère, ils se sont appliqués surtout aux études linguistiques, qui présentent un intérêt purement scientifique, tout en constituant une méthode efficace d'apostolat.

C'est ainsi qu'ils ont écrit en langue mongole et au sujet de la langue mongole bon nombre d'ouvrages, qui ont valu à plus d'un d'entre eux une place fort honorable aux côtés des grands mongolisants français, russes et japonais.

Disons tout d'abord que la langue mongole appartient à la famille des langues altaïques, dont font encore partie les langues turque, toungouse et mandchoue.

En mongol on distingue la langue classique littéraire et les dialectes modernes. Cette distinction s'impose à qui veut faire l'esquisse des travaux linguistiques des missionnaires. Afin de faire saisir toute l'importance de ceux-ci, nous indiquerons brièvement les travaux préexistants d'autres mongolisants dans chacun de ces deux domaines.

I. Le mongol classique littéraire.

Le vieux mongol classique, dans sa forme primitive, est la langue qui fut parlée jadis par les terribles conquérants des mondes asiatique et européen: Tchingiskhan, Bato et Houbilai, ainsi que par leurs successeurs, qui régnèrent sur la Chine, la Russie et l'Iran. A la fin du XVIe et au commencement du XVIIe siècle, cette langue recevait une forme d'écriture définitive qu'elle a conservée sans changements notables jusqu'à nos jours. C'est cette langue que nous appelons le mongol classique littéraire.

Plusieurs études sur le mongol classique littéraire ont déjà paru en langues européennes.

Le premier orientaliste qui, dans les temps modernes, s'occupa du mongol, fut le Français Abel Rémusat (1788—1832). En 1820 il fit paraître à Paris ses Recherches sur les langues tartares. Cependant le plus grand mongolisant de ce temps-là fut sans contredit I. J. Schmidt (1779—1847), conseiller d'Etat à St. Pétersbourg et membre de l'Académie. Il composa la première grammaire du mongol classique littéraire, s'appuyant surtout sur un manuscrit provenant des Ordos, le sira teüke ou Histoire Jaune. En 1829 il traduisit celle-ci en allemand et l'édita à St. Pétersbourg sous le titre: Geschichte der Ost-Mongolen und ihres Fürstenhauses, verfasset von Sanang Ssetsen Chungtaidschi der Ordus. Sa grammaire: Grammatik der Mongolischen Sprache, parut en 1831 à St. Pétersbourg. Quatre ans plus tard, il édita dans la même ville un dictionnaire: Mongolisch-Deutsch-Russisch Wörterbuch.

Vers le même temps un mongolisant russe, O. Kovaleski, commençait à Kazan

[1] Voir notre article: La Littérature mongole chrétienne, dans NZM, 1947, 118-127.

à rassembler et à étudier des textes de mongol classique. En 1835 parut sa Kratkaya grammatika mongolskago kniznago yazyka (Grammaire succinte de la langue mongole littéraire). Un autre savant russe, A. Bobrovnikov publia la même année à St. Pétersbourg une autre grammaire très estimée: Grammatika mongolskago yazyka (Grammaire de la langue mongole). L'année suivante un mongolisant de Kazan, A. Popov, publia la première chrestomatie mongole: Mongolskaya Khrestomatiya dlya nacinayouscikh mongolskii yazyk (Chrestomatie mongole pour ceux qui commencent l'étude de la langue mongole), Kazan 1836. Entre temps O. Kovaleski préparait une autre chrestomatie qui parut à Kazan en 1836—1837: Mongolskaya Khrestomatiya (Chrestomatie mongole).

L'ouvrage le plus important des Russes dans la première moitié du XIX^{e} siècle est sans contredit le grand dictionnaire en trois volumes de J. E. Kovaleski: Mongolsko-russko-francuskii slovar (Dictionnaire mongol-russe-français), Kazan 1844—1849. La même année A. Bobrovnikov publia à Kazan sa Grammatika Mongolsko-kalmyckago yazyka (Grammaire mongole-kalmouke), dans laquelle il étudiait les rapports du dialecte kalmouk avec la langue littéraire.

A Berlin, M. W. Schott s'intéressait également aux langues altaïques. Sa première étude: Das Zahlwort in der tshudischen Sprachenklasse, wie auch im Türkischen, Tungusischen und Mongolischen (Abh. der Berl. Ak., 1853, pp. 1-29) fut suivie bientôt par une série d'articles: Altajische Studien oder Untersuchungen auf dem Gebiete der Altaï-Sprache (Ibid., 1860, pp. 587-621; 1861, pp. 153-176; 1867, pp. 89-153; 1870, pp. 267-307 et 1872, pp. 1-46).

Entre temps, A. M. Hamelin avait traduit en français la grammaire mongole de I. J. Schmidt. Il fit lithographier sa traduction à Rennes en 1870. M. H. Winkler publia en 1884 une nouvelle étude sur les langues altaïques, dans laquelle il étudiait le mongol écrit: Uraltaïsche Völker und Sprachen (Berlin, 1884).

Mais c'est bien St. Pétersbourg qui restait, jusqu'à la fin du siècle dernier, le centre principal des études mongoles. M. K. Th. Golstunski publia en 1893 un dictionnaire mongol-russe en trois volumes, très détaillé, quoique encore bien incomplet: Mongolsko-ruskii slovar. Un supplément y fut ajouté en 1896: Dopolneniya k mongolsko-russkomu slovaryou, sostavlennomu professorom S. Pb. Univ. K. Th. Golstunskim (Supplément au dictionnaire mongol-russe composé par le Prof. K. Th. Golstunski).

Une étude très intéressante paraissait à Péking, en 1898, sur les changements vocaliques en mandchou et en mongol: P. Schmidt, Der Lautwandel in Mandschu und Mongolischen (Journal of the Peking Orient. Soc., IV [1898], p. 28).

A. M. Pozdneev, célèbre mongolisant de la fin du XIX^{e} siècle, éditait en 1900 à St. Pétersbourg, une nouvelle chrestomatie: Mongolskaya Khrestomatiya dlya pervonatchalnago prepodavaniya (Chrestomatie mongole d'initiation). V. L. Kotvic imprimait un peu plus tard ses leçons de grammaire: Lekcii po grammatike mongolskago yazyka (Leçons de grammaire de la langue mongole), St. Pétersbourg 1902. Enfin, A. D. Rudnev éditait en 1904 une œuvre posthume du grand professeur de mongol de St. Pétersbourg, K. Th. Golstunski: Posmertnye dobavleniya k Mongolsko-russkomu slovaryou prof. K. Th. Golstunskago. Po Zapiskam pokoïnago professora. Sostavil A. D. Rudnev. (Supplément posthume au dictionnaire mongol-russe du Prof. K. Th. Golstunski, d'après les notes du Prof. défunt, composé par A. D. Rudnev.)

Quoique, au XIX^{e} siècle, quelques œuvres magistrales aient paru au sujet de la langue littéraire mongole, et que le XX^{e} siècle — siècle de spécialisation — poussait les mongolisants de préférence à la Dialectologie, l'étude du mongol classique restait toujours en honneur.

Actuellement on peut distinguer quatre groupes de mongolisants: celui des Russes dont B. Ya. Vladimircov, G. J. Ramstedt, N. N. Poppe etc.; celui des Japonais dont Takashiro Kobayashi, S. Hattori, N. Suzue et K. Shimonaga; celui des Français dont P. Pelliot et L. Hambis; enfin celui des Belges, dont le R. P. Mostaert et ses confrères missionnaires.

G. J. Ramstedt publia ses études surtout dans la revue scientifique: Journal de la Société finno-ougrienne, éditée à Helsingfors (JSFO), ou les Mémoires de la Société finno-ougrienne (MSFO). Ses études principales sur la langue mongole littéraire sont: Die Verneinung in den altaïschen Sprachen (MSFO, III, pp. 196-215); Ein anlautender stimmloser Labial in der Mongolisch-türkischen Ursprache (JSFO, XXXII, fasc. 2); Zur Geschichte des labialen spiranten im Mongolischen (Festschrift Wilhelm Thomsen, Leipzig 1912, pp. 182-188); Zur Verbstammbildungslehre der mongolishe-türkischen

Sprachen (JSFO, XXVIII, 1912); Über die Zahlwörter der altaïschen Sprachen (JSFO, XXIV); Über Mongolische Pronomina (JSFO, XXIII).

B. Ya. Vladmircov, professeur de mongol à Leningrad et un des principaux mongolisants de notre temps, fit paraître dans des revues russes: Turezkie elementi v mongolskom yazyka (Eléments turcs de la langue mongole) Zapiski, VOIRAO, XX, pp. 153-184; puis, en collaboration avec N. N. Poppe: Iz oblasti vokalisma mongoloturezkogo proyazyka (De la place du vocalisme dans la langue archaïque mongoloturque), Dokl. R. Ak. Nauk.,1924, pp. 33-35; Ostatki pricastiya nastoyascego vremeni v mongolskom yazuke (Restes de l'adverbe du temps présent dans la langue mongole), Ibid,- 1924, pp. 55-56; Mongolica I, Ob obnochenie mongolskogo yazyka indo-evropeiskim yazykam Srednei Azii (De la relation de la langue mongole avec les langues Indo-européennes de l'Asie centrale), Zapiski, Koll. Vost. pri Aziat. Muz. Ak., Nauk., pp. 305-341, Leningrad, 1925; Sledy grammaticeskogo roda v mongolskom yazyka (Restes du genre grammatical dans la langue mongole, (Dokl. Ak. Nauk. USSR, 1926-B, pp. 27-30; O tibetsko-mongolskom slovare Li-çihi gurkhan (Du dictionnaire tibéto-mongol du gurkhan Li-çihi), Ibid., pp. 27-30; Ob odnom okoncanii mnozestvennogo cisla v mongolskom yazyke (D'une terminaison du pluriel dans la langue mongole), Ibid., pp. 61-62; Mongolskii sbornik rasskazov iz Pancatantra (Collection mongole de contes de Pancatantra) Pétrograd 1921; Obscestvennyï stroï mongolov (La coutume nationale mongole), Ak. Nan. Leningrad 1934; Sravnitelnaya grammatika mongolskago pismennogo yazyka i Khalkhazskogo narecie (Comparaison grammaticale de la langue mongole littéraire et du dialecte Khalkha), Leningrad 1929.

N. N. Poppe publia plusieurs études sur le mongol classique littéraire. D'abord deux grammaires: Ucebnik mongolskogo yazyka (Manuel de la langue mongole), Léningrad 1932, et Grammatika pismenno-mongolskogo yazyka (Grammaire de la langue mongole littéraire), Léningrad 1936; ensuite, plusieurs articles de revue: K Konsonantizm altaïskigh yazykov (Du vocalisme dans les langues altaïques). Doklady RAN 1924, p. 43-44; Sistema glughigh svukov v altaïskigh yazykagh (Système des lettres amnuies dans les langues altaïques), Ibid., 1925, pp. 11-13; Die nominalstammbildungssuffixe im Mongolischen, Keteli szemle, XX, Budapest, 1927; Mongolskie etimologii (Etymologie mongole), Dokl. RAN, 1925, pp. 19—22; Beiträge zur Kenntnis der altmongolischen Schriftsprache, Asia Major, I, pp. 668-675; Das Mongolische Sprachmaterial einer Leidener Handschrift, Bulletin de l'Académie des sciences de l'URSS, Leningrad 1927—1928; Mongolskii slovar Mukkadimat al Adab (Dictionnaire mongol de Mukkadimat al Adab) Ak. Nank. Moscou-Leningrad 1938; Mongolskie nazvaniya zivotnygh v trude Khamdallakha Kasvini (Les noms d'animaux dans l'œuvre de Khamdallakha Kasvini), Zapiski, Koll. Vostokovedov, I (1925), pp. 195-208.

En outre, M. Kotwicz publia dans les œuvres de la Commission orientale de Varsovie un article intitulé: Les pronoms dans les langues altaïques, Prace Komsje Oryentalistyczny PAV, nº 24, pp. 68-71, Krakow 1936. M. G. C. Cilibov éditait en 1915 à Vladivostok: Posobie k prakticeskomu izuceniyou mongolskogo yazyka (Méthode pour l'étude pratique de la langue mongole). B. Laufer faisait paraître en 1927 à Léningrad un aperçu de la littérature mongole: Otcherk mongolskoï Literatury.

A Leipzig, Erich Haenisch se spécialisait en mongol archaïque. En 1240, une histoire des guerres de Tchingiskhan fut rédigée en mongol, mais celle-ci ne nous est parvenue qu'en traduction et en transcription chinoise. Comme les caractères chinois n'exprimaient nullement le son du mot, il fallait d'abord établir quelle était la prononciation du chinois au 13e siècle. Haenisch a rendu accessible au public la chronique secrète des Mongols dans quatre études successives: Untersuchungen über dem Yuan-tch'ao-pi-che (Histoire secrète des Mongols), Leipzig 1931. A partir de la transcription chinoise il a reconstitué les mots mongols et édité la chronique en mongol: Manghol-un Niuca Tobca'an, Die geheime Geschichte der Mongolen, aus der chinesischen transcription (Ausgabe Ye Têh-hui) im mongolischen Wortlaut wiederhergestellt. Leipzig 1935. En 1939, il éditait à Leipzig un vocabulaire: Wörterbuch zu Manghol-un Niuca Tobca'an, et en 1941, une traduction allemande de la chronique: Die Geheime Geschichte der Mongolen. Signalons encore: Beiträge zur mongolischen Schrift- und Volkssprache, Mitteilungen des Sem. für Orient. Spr., Berlin, 1925, pp. 170-185.

Enfin, C. D. Sanzeiev écrivit une Sintaxis Mongolskigh yazykov (Syntaxe des

langues mongoles), Leningrad 1935, tandis que M. K. M. Tcheremisov et G. N. Rumyantsev éditaient: Mongolsko-ruskii slovar (po sovremennoï presse), Dictionnaire mongol-russe (d'après la presse moderne), Institut Oriental, Leningrad 1937.

Les mongolisants japonais jouissaient de la protection du Département des Recherches du Ministère des Affaires Etrangères. S. Hattori publia en japonais: Documents Mongols trouvés à Olon Sümü, dans Toho Gakuho (Revue des sciences orientales, XI). M. Suzue et K. Shimonaga composèrent un grand dictionnaire: Mokogo Daijiten, Dictionnaire mongol-japonais (I-II) et japonais-mongol (III), Tokyo 1933. En 1939, M. Takashiro Kobayashi publiait le texte mongol du Altan tobci (Le bouton d'or), qui raconte l'histoire de Tchingiskhan.

Les mongolisants français ont produit moins d'ouvrages. Le principal d'entre eux, M. P. Pelliot, a écrit quelques articles intéressants sur la langue mongole archaïque: Les mots à h initiale aujourd'hui amuie dans le mongol des XIIIe et XIVe siècles, Journal Asiatique, 1925, pp. 193-253; Les formes turques et mongoles dans la nomenclature zoologique du Nuzhatu-'l-Kubub, Bull. of the Orient. Studies, London Institution, VI, 3, 1931; Les mots mongols dans le Kao li cheu Korye sa, Journal Asiatique, 1930. Les œuvres posthumes de P. Pelliot sont en voie de publication à Leiden (Hollande). On y trouvera plusieurs études traitant de la langue au de l'histoire mongole.

Un des ses élèves, Louis Hambis, vient d'éditer à Paris une Grammaire de la langue mongole écrite (Ie Partie), 1946. Ce livre contient quatre tableaux: 1) un alphabet ouïgouro-mongol; 2) un alphabet mongol; 3) un alphabet servant à la transcription des mots tibétains; 4) un alphabet servant à la transcription des mots sanscrits (Galik). L'auteur donne en outre dans quelques appendices un aperçu sur la langue et les dialectes mongols, avec une bibliographie, à laquelle nous avons faits de larges emprunts.

Les missionnaires catholiques ont toujours porté à la langue mongole littéraire un intérêt tout à fait spécial. C'est en langue littéraire, en effet, qu'ils ont écrit et édité la plupart des livres de religion à l'usage des catholiques mongols. D'autre part, une grande partie des traductions de l'Ancien et du Nouveau Testament faites par les protestants, est également rédigée en langue classique littéraire.

Afin de promouvoir chez les missionnaires la connaissance et l'étude de la langue mongole, Mgr Schotte, Vicaire Apostolique de Ninghsia († 1944), réédita en 1934 à l'imprimerie du Pét'ang à Pékin, la Grammaire mongole de I. J. Schmidt, traduite de l'allemand par A. H(amelin), et éditée à Rennes en 1870.

Dans le degré supérieur de l'école mongole de la mission catholique de Poro Balgason, on enseignait la langue mongole littéraire. Chargés de la direction de cet enseignement nous avons rédigé à l'usage de nos élèves les manuels suivants:

Manuel de la langue mongole littéraire (mongγul odqa i soryaqu bicig). Ce manuel comprend quatre volumes: le premier volume, mongγul odqa yin degümel jüil, est une chrestomatie de textes anciens et modernes de la littérature mongole; il fut imprimé à l'imprimerie mongole de la mission de Poro Balgason en 1935. Le second volume: eng ün bicig ün yoson, est un manuel épistolaire contenant les règles de l'art épistolaire ordinaire et plusieurs lettres modèles, composées par le lettré mongol Cyrille Manduγal; il fut imprimé à Poro Balgason en 1936. La troisième partie: alban bicig ün yoson, manuel pour apprendre à rédiger des lettres et des pièces officielles fut imprimée à Poro Balgason en 1936. Le quatrième volume, qui est le plus important, mongγul üge yin yoso nu tayilburi, est une grammaire de la langue littéraire,

conçue à l'européenne, mais adaptée aux méthodes pédagogiques et aux conceptions des lettrés mongols. Elle n'a pas pu être éditée jusque maintenant.

Voici quelques autres manuels rédigés en langue littéraire: Histoire des Mongols depuis leur origine jusqu'à nos jours: mongγul ulus un teüke; Manuel de géographie de toutes les confédérations et tribus disséminées au Nord de l'Asie et à l'Est de l'Europe: mongγul ayimak ud un γajar un yoson; et une Introduction à la géographie générale: γajar un sortal un öcöken otoril, (deux volumes).

Vient ensuite un cours complet de géographie pour le degré supérieur. Ce cours fut divisé en trois parties. La première décrit là géographie de la Chine: dumdadu ulus un γajar un yoso. La deuxième donne la géographique de trois continents: l'Asie, l'Afrique et l'Océanie. Cette partie fut revue et corrigée par le R. P. Remi Van Hyfte, CICM, imprimée et éditée à Poro Balgason en 1939 sous le titre: γajar un jiruk i soryaqu debter. La troisième partie traite de l'Europe et de l'Amérique: iuruba tib ba amayirika tib ün γajar un yoson.

La traduction de quelques manuels chinois pour le degré supérieur édités par le Tchong-kouo chou-kiu de Shanghai, comme: yaγuma yin cinar un sortal (sciences naturelles), beye i qamaγalaqu yin yoson (hygiène), jiroqai (arithmétique), sistar teüke (histoire universelle) et yoso dürim (savoir vivre), n'a pas encore été imprimée.

De son côté le R.P. Van Hyfte éditait en 1938 un abécédaire mongol pour le cours inférieur: abaqa yin debter. Puis, les élèves chinois du collège de Poro Balgason devenant plus nombreux, il édita un petit manuel chinois-mongol pour apprendre la langue mongole aux chinois: mongγul ügeig, soryaqu debter, dont la deuxième et troisième partie sont restées à l'état de manuscrit. Enfin les PP. Van Hyfte et Van Hecken ont encore écrit en mongol littéraire un cours complet d'arithmétique, qui n'a pas été édité. Malheureusement, la plupart de ces manuscrits ont été brûlés par les communistes chinois.

Le R.P.Mostaert CICM a donné dans le troisième volume de son Dictionnaire Ordos (Péking 1944), dont nous parlerons plus loin, une liste d'environ dix mille mots de la langue écrite ou ancienne, dont le sens est expliqué dans les deux premiers volumes. Tous ces mots correspondent à des mots du dialecte Ordos. Rattacher les mots de ce dialecte aux mots de la langue littéraire, suppose évidemment une parfaite maîtrise de la langue littéraire et de la langue parlée. Cette liste enrichit notablement le trésor des mots recueillis jadis par I. J. Schmidt et Kovaleski. Elle peut, en outre, servir de base à une étude étymologique des dialectes, puisque tous ceux-ci proviennent de la même langue littéraire ancienne.

Dans les Monumenta Serica, Journal of Oriental studies of the Catholic University of Peking, Vol. IV (1939), fasc. 1, le P. Mostaert, en collaboration avec un autre savant missionnaire, le P. Walter Fuchs, fit paraître une étude au sujet d'une édition en chinois et en mongol littéraire ancien du Hsiao-Ching (Livre de la piété filiale), faite sous la

dynastie des Ming: Ein Ming-Druck einer chinesisch-mongolischen Ausgabe des Hsiao-Ching.

Espérons que le P. Mostaert éditera aussi les manuscrits en langue littéraire, qu'il a rassemblés chez les Ordos. La littérature mongole en serait notablement enrichie.

II. Les Dialectes mongols modernes.

A. Aperçu général.

Comme toute langue vivante, le mongol parlé s'est développé d'après les lois linguistiques générales. Ce qui, il y a sept siècles, n'était qu'une langue unique, s'est divisé en plusieurs dialectes que l'on peut ramener à deux groupes principaux: un groupe occidental et un groupe oriental.

1° Le groupe occidental.

Le dialecte le plus important de ce groupe est le kalmouk. C'est une langue, qui par développement graduel, provient du mongol primitif et qui a conservé une très grande affinité avec celui-ci. Il est parlé par les Kalmouks de Russie de la région d'Astrakhan, du Don et de Kazan, descendants des habitants des trois khanats de Crimée, d'Astrakhan et de Kazan, nés eux-mêmes du partage de la Horde d'Or de Russie au XV^{e} siècle; ensuite plus à l'Est par les descendants du khanat des Oirats ou Kalmouks, habitants du Turkestan russe jusqu'au district de Kobdo. C'est aussi le parler de 169 000 T'orgots émigrés en Russie en 1771, à la suite de la maladresse de certains agents russes, et qui sont venus s'établir au Turkestan chinois. Ils y habitent avec les Dörböd, les Tchoros, les Kochot et les Khoïts, c. à d. la confédération des «Dörbön Oirat »ou Dzoungarie. Dans ce groupe sont compris les sept dialectes de la Mongolie occidentale: le Baït, et le Dörböd au district de Kobdo; le T'orgot et le Uriangha près des Monts Altaï, enfin le parler des Dzakhatchin, des Minggat et des Dambi-Ölöd. Plus vers le Sud on rencontre les dialectes des Mongols du Kansou: le Monguor, le Dolot, le Aragwa, le San-tch'oan (ou Dchiagour), le Santa, le Shera-yögur, le Chirongol et le Yögur. Aux dialectes occidentaux se rattachent aussi: le parler des Mongols du Ts'aitam, restes de l'ancien khanat Khochot du Thibet et des Kochots venus de l'Istych (1636), et celui des trois groupes de Mongols khochots à l'Ouest, au Nord-Est et au Sud du lac K'ökö noor. Enfin on peut y ajouter encore le dialecte des Mongols de l'Afghanistan, une forme archaïque du mongol, qui s'y développa en dehors des autres dialectes chez les deux tribus Hazaras et Aimaks.

2° Le groupe oriental.

Les dialectes de ce groupe sont plus éloignés du mongol primitif; mais ils se sont développés plus en rapport avec le mongol littéraire classique. Ce groupe peut se subdiviser en trois familles principales: le bouriate, le khalkha et le mongol du Sud.

1) Dans le dialecte bouriate on peut encore distinguer plusieurs parlers; les principaux sont les parlers des Bouriates de l'Est et du Sud-Est du Baïkal, celui des Bouriates khoriniens, des Koedari de Künkol, de Selengi, et les parlers du Nord, comme les parlers Alar, Bas-Udin, Kapsal, Idin, Unguin, Kudin, Ahirit-Bolgat et Tunkin.

Le dialecte des Bargu-bouriates des Kölön- et Buir-noor est moins un parler bouriate, qu'un dialecte de transition vers le khalkha et le mongol du Sud.

2) Le khalkha est le dialecte des Mongols des «aru tchoolgan», les confédérations du Nord: les Aimaks de Setchin Han (Khan-Khantarul), de Tjasakto Han (Khan Taichir), de Sain noyan Han (Tchettcherlik-mandal) et de Touchetohan (district de Olaan Pator). Depuis le 15 août 1945, jour où Kiang Kai-chek a reconnu l'indépendance des confédérations du Nord, le khalkha est donc le dialecte de la république soviétique indépendante de la Mongolie. Il y a quelques différences dans la bannière de Daringya et chez les Mongols qui habitent près des rivières Belger, Beltchir et Tesch. Les Mongols Darhhats de la rive Ouest du Kossogol parlent un dialecte qui a déjà été étudié.

3) Le mongol du Sud. A cette catégorie appartiennent tous les parlers des Mongols du Sud ou de «euber tchoolgan», les confédérations de la Mongolie Intérieure et de la Mandchourie.

Cependant, vu les énormes superficies (du 105° au 125° E. de Gr.), sur lesquelles ces tribus sont dispersées, il y a nécessairement entre leurs parlers respectifs des différences caractéristiques au point de vue morphologique et phonétique.

Le mongol du Sud est parlé par quelques certaines de miliers de Mongols.

En Mandchourie, en dehors des Dahurs, près du Nonni supérieur, il y a la confédération de Tjirim, comprenant six bannières Kortchin, une bannière Tjalait et deux bannières Korlos.

Dans la province de Jehol, il y a la confédération de Djosot'o, comprenant 3 bannières Haratch'in et 2 bannières T'oumet; et la confédération Tjoo ota comprenant les Aochan, les Naiman, les 2 bannières Barin, les 2 bannières Tjalud, les Aro Kortchin, les 2 bannières Ongnot, les Kechikten, les Khalkha.

Dans la province de Tchakhar, il y a les 8 bannières des Tchakhars: 2 bleues, 2 rouges, 2 jaunes et 2 blanches; et la confédération de Chilingol comprenant 2 bannières Sunnit, les Atootchin, les Hootchit, les Abaga, les Abaganar et les Utjimtchin.

Dans la province de Soei-yuan: la confédération de Olaan-tchab, comprenant les Dörben-Kheükhet, les Tjasak Moo minggan, les Darkhat, les 3 bannières Orat, et la confédération du Grand Temple, Yekhe Djoo ou Ordos, comprenant les bannières de Hangking, Talat, Djunghar, de Wang, de Uüchin, d'Otok et de Tjasak.

Dans la province de Ninghsia, il y a les Ölöds (Eleutes), principalement la principauté d'Alachan.

B. Etudes spéciales.

Plusieurs de ces dialectes ont été déjà l'objet d'études spéciales dont voici les principales.

a) groupe occidental:

Sur le dialecte kalmouk, il y a déjà toute une littérature. Nous citons par ordre chronologique: A. Popov, Grammatika kalmyckago yazyka (Grammaire de la langue kalmouke), Kazan 1847; H. A. Zwick, Handwörterbuch der Westmongolischen Sprachen, Donaueschingen 1853; K. Th. Golstunski, Russko-kalmyckii slovar (Dictionnaire russe-kalmouk) St. Pétersbourg 1860. En 1868 parut à Astrakhan: Russko-kalmyckii slovar (Grammaire russe-kalmouk) et en 1871 à St. Pétersbourg: Kalmycko-russkii bukvar (Abécédaire kalmouk-russe); un dictionnaire abrégé fut édité par le gouvernement en 1898; A. M. Pozdneev, Kalmyckaya Khrestomatiya (Chréstomatie kalmouke), St. Pétersbourg 1892.

Au début du XX^{e} siècle nous avons surtout: V. L. Kotvic: Kalmyckiyc zagadkhi i poslovicy (Enigmes et dictons kalmouks), St. Pétersbourg 1905; A. M. Pozdneev: Kalmyckaya Khrestomatiya dlya cteniya starsigh klassagh kalmyckigh narodnygh skol (Chrestomatie kalmouke pour lire dans les classes supérieures des écoles fondamentales du peuple kalmouk), St. Pétersbourg 1907; du même auteur: Kalmycko-russkii slovar posobie k izuceniya russkago yazyka v kalmyckigh nacalnygh skolagh (Dictionnaire kalmouk-russe pour apprendre le russe dans les écoles inférieures des Kalmouks), St. Pétersbourg 1911; W. Kotvic: Opyt grammatiki kalmyckago razgovornago yazyka (Essai de grammaire de la langue kalmouke parlée), Pétrograd, 1915.

Après la révolution bolchéviste l'étude du kalmouk était moins pratiquée. M. G. J. Ramstedt ne l'a pourtant pas abandonnée. En 1919 il finissait la publication de ses Kalmückische Sprachproben, Erster Teil, Kalmückische Märchen, I-II, 1909—1919 dans MSFO, XXVII. Viennent ensuite B. Munkasci: Kalmuckische Namen der Wochentage (K. C. A., p. 412, Budapest 1921—1925); Khonkho: Kalmyckaya Khrestomatiya (Chrestomatie kalmouke) Revnice, Cekoslovakia 1926; V. L. Kotvic rééditait en 1929 sa grammaire de 1915. Enfin G. J. Ramstedt édita un nouveau dictionnaire: Kalmükisches Wörterbuch, à Helsinki en 1935.

Pour les dialectes de la Mongolie occidentale nous avons: B. Ya Vladimircov: Obrazy mongolskoï narodnoï slovestnosti (Spécimens de littérature mongole populaire), Léningrad 1926.

Potanin: Tangutsko-Tibetskaya okraïna kitaya i centralnaya Mongoliya (La région Tangoute-thibétaine de Chine et la Mongolie centrale), St. Pétersbourg 1893, donne dans le T. II, pp. 410-425, un vocabulaire Chirongol et Shera-yögur; de son côté A. Volpert S. V. D.: Etwas über die T'u yen, Ureinwohner von Westkansu (Anthropos, XVIII-XIX, pp. 553-557) donne Einige Proben aus der T'u yen-Sprache.

Pour le mongol de l'Afghanistan: H. C. von der Gabelentz: Über die Sprache der Hazaras und Aimaks, Zeitschr. der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft, XX, pp. 326 ss.; G. J. Ramstedt: Mogholica, Beiträge zur Kenntnis der Moghol-Sprache in Afghanistan, JSFO, XXIII (1905).

b) groupe oriental:

L'étude du dialecte bouriate fut d'abord entreprise par M. A. Castren. Celui-ci édita en 1857 à St. Pétersbourg: Versuch einer burjätischen Sprachlehre, herausgegeben von A. Schniefner. Puis nous avons: M. A. Orlov: Grammatika mongolo-buryatskago razgovornago yazyka (Grammaire de la langue parlée mongole-bouriate), Kazan 1878. A. M. Pozdneev écrivait une recension sur cet ouvrage: Recension der Grammatik Orlovs (Journal Missi. Nardn. Prosvest., 1879, nº 12). Ensuite J. A. Podgorbunski: Rusko-mongolsko-buryatskii slovar (Dictionnaire russe-mongol-bouriate), Irkoutsk, 1909; Boldanov: Russko-buryatskii slovar (Dict. russe-bouriate); Podgorbunski: Materialy dlya grammatiki razgovornago buryatskago yazyka. Neskolko zamecanii o glagole v buryatskom yazyke (Matérieux pour la grammaire de la langue bouriate parlée. Quelques annotations sur le participe dans la langue bouriate), Irkoutsk, 1910; Id.: Neskolko zametok po fonetike buryatskogo yazyka v svyazi s voprosom o transkripcii buryatskigh tekstov (Quelques annotations sur la phonétique de la langue bouriate et de la transcription des textes bouriates). Izvestia, Vostocne

Sibirskovo otdela I. R. Geog. Obsc. XLI (1910), pp. 10-39; C. J. Jamarcano: Proizvedeniya naridnoi slovestnosti buryat (Productions de la littérature populaire bouriate), Pétrogad 1913—1915; N. N. Poppe: Buryat-Mongolskoe yazykosnaniye (Science grammaticale mongole-bouriate), Leningrad 1933; G. C. Cibikov: Grammatika buryat-mongolskago pismennago yazyka (Grammaire de la langue écrite bouriate), Verkhonendinsk 1924.

Différents parlers bouriates: A. D. Rudnev: Khori-buryatskii govor (Le parler des Bouriates Khori), I-III, Pétrograd, 1913—1914; G. D. Sanzeev: Pesnopeniya alarskigh buryat (Chants des Bouriates Alars), Mémoires du Comité des Orientalistes de Léningrad, 1929; N. N. Poppe: Alarskii govor (Le Parler Alar), dans Matériaux de la Commission pour l'étude des républiques mongole et Touva et de la république autonome bouriate mongole, Leningrad 1930; G. D. Sanzeev: Foneticeskie osobennosti govora nineudinskigh Buryat (Les particularités phonétiques du dialecte des Bouriates de Nijne-Udinsk) dans Matériaux ..., Leningrad, 1930; N. N. Poppe: Skizze der Phonetik des Bargu-Burjätischen, Asia Major, T. VII, fasc. 3.

L'étude du dialecte khalkha commença relativement tard. Vitale et de Sercey éditaient en 1897 à Péking: Grammaire et vocabulaire de la langue mongole (dialecte des Khalkhas). Au XX^e siècle nous avons: G. J. Ramstedt: Das Schriftmongolische und die Urga-mundart phonetisch vergleichen, JSFO, 1902; du même auteur: Über die Konjugation des Khalkha-mongolischen, Helsingfors, 1903, et: Sravnitelnaya fonetika mongolskogo pismennago yazyka i khalkhazsko-urginskago govora (Phonétique comparative de la langue mongole écrite et du parler khalkha de Urginsk), St. Pétersbourg 1908; A. D. Rudneev: Ein mongolisches Liebeslied, JSFO, XXIII (1905); C. J. Jamarcano et A. D. Rudneev: Obrazy mongolskoi narodnoi literatury, Khalkhaskoe narecie (Spécimens de la littérature mongole populaire, Dialecte khalkha), St. Pétersbourg, 1908; B. Ya. Vladimircov: Sravnitelnaya grammatika mongolskogo pismennago yazyka i khalkhazskago narecia. Vvedenie i fonetika (Grammaire comparée du mongol écrit et du dialecte khalkha. Introduction et Phonétique), Leningrad 1929; N. N. Poppe: Zum Khalkhamongolischen Heldenepos, A. M. T. V, f. 2; du même auteur; Prakticeskii ucebnic mongolskogo razgovornago yazyka (khalkhazskoe narecie), Manuel pratique du mongol parlé, dialecte khalkha, Leningrad 1925; E. Haenisch: Beiträge zur mongolischen Schrift- und Volkssprache, Mitt. des Sem. für Orient. Sprachen, XXVIII (1925); R. Bimbaev: Russko-mongolskii perevodcigh khalkhazskago narecia. Sbornik naibolee neobghodimigh slov, virazenii i fraz dlya voennigh, komerceskigh i drugigh celei (Traducteur russe-mongol du dialecte khalkha. Trésor des mots, des expressions et des phrases les plus nécessaires pour les soldats, commerçants et autres), Troickosavak 1910. Enfin: G. D. Sanzeev: Darkhatskii govor i folklor (Parler et folklore des Mongols Darhat), dans Matériaux, Léningrad 1930; A. D. Rudneev: Materialy po govoram vostocnoi Mongolii (Matériaux concernant les parlers de la Mongolie orientale), St. Pétersbourg 1911.

Le dialecte Dahur «constitue un dialecte à part, tant par son archaïsme que par les influences qu'il a subies, étant complètement enclavé au milieu des parlers tungus». (L. Hambis; op. cit., p. 84.) Il a été étudié par Ivanoski: Manjurica I, Obrazy solonskago i dakhurskago yazykov (Spécimens des parlers Solon et Dahur), ainsi que par N. N. Poppe: Dagurskoe narecie (Le dialecte Dahur), Leningrad 1930, et G. D. Sanzeev: Manczuro-mongolskie yazykovye paralleli (Parallèle entre les langues mandchoue et mongole), Léningrad 1930.

C'est au sujet des dialectes mongols que les missionnaires de Scheut ont écrit le plus grand nombre d'ouvrages et aussi les plus renommés. Presqu'entièrement pris par l'œuvre de l'évangélisation, ils ont dû limiter leurs travaux linguistiques aux dialectes de la confédération au milieu de laquelle ils travaillaient. Ainsi se sont-ils appliqués surtout à l'étude de deux dialectes: le Monguor et l'Ordos.

1° Le Monguor.

Dans un article très apprécié: The Mongols of Kansu and their Languages (Bulletin of the Catholic University of Peking, n° 8, Déc.

1931), le R.P. Mostaert a donné un aperçu général des dialectes mongols parlés actuellement dans la province du Kansou, et attiré l'attention du lecteur sur l'intérêt tout à fait spécial du dialecte Monguor: «Like the other dialects of Kansu, this one is characterised by archaïsm of the greatest interest, asmuch from the point of view of phonetics as from that of morphology and of vocabulary» (p. 12b).

Ce dialecte fut remarqué pour la première fois par les missionnaires de Scheut, J. Essens et L. Schram, chez les habitants du Sud-ouest de la province du Kansou, dans la préfecture de Sining.

C'est probablement vers la fin du XIVe, ou au commencement du XVe siècle, que plusieurs tribus mongoles se sont fixées au Kansou. Les Chinois qui plus tard immigraient dans cette même région, les appellaient T'ou-jen, ou aborigènes.

Le R.P. Alb. Desmedt CICM, qui, de 1918 à 1922 évangélisa la contrée de Nienpai, à l'Est de Sining, rassembla sur place, de la bouche même des T'ou-jen, un riche trésor de matériaux linguistiques. Envoyé à Poro Balgason en 1923, il y entreprit, en collaboration avec le P. Mostaert et le maître monguor Ngo koang li, une étude approfondie du dialecte monguor.

Comme premier fruit de leur travail, les PP. Mostaert et Desmedt firent paraître: Le Dialecte monguor parlé par les Mongols du Kansou occidental. Ie Partie: Phonétique (Anthropos, XXIV (1929), pp. 145-165 et 801-815; XXV (1930), pp. 657-669 et 961-973). Trois ans après parut la IIIe Partie: Dictionnaire Monguor-français, XIV+521 pp., Peip'ing 1933, composé par les mêmes missionnaires. La IIe Partie: Grammaire, aurait dû paraître comme supplément au tome VII de Asia Major, grande revue orientaliste. La publication en a été retardée; elle fut éditée enfin en 1945 par l'Université Catholique de Péking: Le Dialecte Monguor: Grammaire. Monumenta Serica. Monograph series VI. Peking. 1945, pp. 205.

Cette étude approfondie, vraiment scientifique et, pour ainsi dire, complète, du dialecte monguor, a jeté une nouvelle lumière, non seulement sur les dialectes mongols modernes, mais surtout sur l'étude du mongol archaïque et primitif, dans lequel il y avait des mots à h initiale, qui a disparu dans la plupart des dialectes modernes, mais qui a été conservé dans beaucoup de mots monguor.

2° Le dialecte Ordos.

Dans la préface de son Dictionnaire Ordos, le R.P. Mostaert nous explique la place importante que ce dialecte occupe dans l'étude de la langue mongole. «Comparé, dit-il, aux vocabulaires des autres dialectes de la Mongolie, celui des Ordos présente un intérêt de premier ordre. En effet, les Ordos ont conservé presque toutes les anciennes institutions et coutumes et partant toute la partie du vocabulaire qui s'y rattache. Le servage, - système t'ädzi-alba't'u - aboli chez les Khalkha, continue d'exister chez les Ordos. De plus, bien que dans les bannières de Djunghar et de Dalat, les Mongols s'adonnent principalement à l'agriculture, ceux des autres Bannières sont restés surtout éleveurs et ont

gardé vivant le vocabulaire si riche de l'élevage, chose qu'on chercherait vainement chez plusieurs autres tribus, telles que les Tümet, les Kharatchin etc. Il faut mentionner aussi le culte de Tchingiskhan resté si vivace chez les Ordos, gardiens attitrés des «Huit tentes blanches du Seigneur», et qui est cause qu'un bon nombre de termes et expressions techniques datant d'un lointain passé et inconnu des autres tribus, se sont conservés chez eux» (Ie Part. pp. V-VI).

Le dialecte Ordos est parlé par les Mongols de la confédération du Grand Temple, Yekhe Djoo, qui habitent le désert situé entre la grande boucle du Fleuve Jaune et la Grande Muraille, et quelques territoires situés au-delà du fleuve au Nord-Ouest et Nord-Est.

Encouragés par feu Sa Grandeur Mgr Alphonse Bermyn, vicaire apostolique de la Mongolie Sud-Ouest (Ordos), les missionnaires de Scheut résidant à Poro Balgason(Ordos-Sud), se sont appliqués avec un zèle tout spécial à l'étude de ce dialecte.

Une première étude paraissait en 1908. C'était une collection de chansons populaires Ordos, recueillies et notées en musique par le P. Claeys CICM, et envoyées à Anthropos par le P. Van Oost CICM: Recueil de Chansons mongoles (Antropos, III (1908), pp. 129-233). Une conférence donnée par le P. Botty à la Société belge d'Etudes coloniales: Aux Ortos, pays et mission, parut en 1910. En 1911, les PP. Braam et Van Oost publiaient une étude ethnologique sur les Mongols Ordos dans les Missions Catholiques (Lyon), sous le titre: Au pays des Ortos (Les MC. XLIII (1911), pp. 8-11; 17-21; 29-34; 45-47; 52-53; 66-68; 78-81 avec 26 photos). Une étude analogue du P. Van Oost, publiée à Paris en 1932, porte le même titre: Au pays des Ortos (Mongolie).

Le P. Mostaert, dont les talents avaient été remarqués très tôt par Mgr Bermyn, commença en 1926, après un séjour ininterrompu de 19 ans chez les Ordos, la série de ses publications linguistiques. C'était d'abord une étude de la phonétique du dialecte Ordos: Le Dialecte des Mongols Urdus (Sud), dans Anthropos, XXI (1926), pp. 851-869, complétée plus tard dans Anthropos, XXV (1930), pp. 725-727. Cette étude fut hautement appréciée par les mongolisants de Russie et de France.

En 1934, le même missionnaire publiait dans le No 9 du Bulletin of the Catholic University of Peking, plusieurs textes Ordos, entre autres les déclarations intéressantes de Karma Panzer sur le Nestorianisme, qui serait resté vivant chez les Ordos. Voici les différents titres: Ordosica: I. Les Erküt, descendants des chrétiens médiévaux chez les Mongols Ordos; II. Les noms de clan chez les Mongols Ordos; III. Note sur Khutuktai Setsen Khung Taidzi, bisaïeul de Sanang Setsen; IV. Note sur un texte de Sanang Setsen; V. Sanang Setsen dans la légende (texte Ordos); VI. Deux légendes ordos relatives à Tsingis-khan (parler Otok-Sud); VII. Quelques poésies Ordos (16 chansons populaires avec traduction). Une nouvelle étude de texte Ordos parut l'année suivante: «L'Ouverture du sceau» et les adresses chez les Ordos (Monumenta serica, I (1935), pp. 315-337). L'auteur y donne le

texte d'une prière qu'on récite à l'ouverture du sceau de la tribu au tribunal.

Mais toutes ces publications n'étaient que des études préparatoires au grand ouvrage publié en 1937, Textes oraux Ordos, avec introduction notes morphologiques, commentaires et glossaire, In 4°, LXX + 768 pp., Pekini Universita Catholica, 1937 (Monumenta Serica, Monograph Series No 1). Par cet ouvrage monumental, le P. Mostaert se mettait d'emblée au rang des grands mongolisants Vladimircov, Ramstedt, Poppe, Pelliot etc. Tous les textes sont notés phonétiquement de la bouche même des Mongols Ordos. Chaque voyelle, chaque consonne est rendue avec ses nuances les plus fines, l'ampleur du son, la place des voyelles etc. Pour pouvoir annoter le parler comme le P. Mostaert l'a fait, il faut connaître à fond les lois de la phonétique, avoir une oreille bien exercée, une patience à toute épreuve et un esprit pénétrant.

Ce premier chef-d'œuvre reçut un pendant en 1941. C'est alors que parut la première partie du dictionnaire si longtemps attendu: Dictionnaire Ordos, par Antoine Mostaert CICM. Tome Premier (A-I), Monumenta Serica, Monograph V, The Catholic University-Peking, 1941, 4°, XIV + 390 pp. - Le Tome Deuxième (J-Z), 391-768 pp. parut en 1942. - Le Tome Troisième (Tables alphabétiques), 769-952, en 1944. Malgré les difficultés de la guerre et sa position délicate à l'égard de l'occupant japonais, en raison de sa nationalité belge, le P. Mostaert a pu mener à bonne fin l'édition de ce grand ouvrage. Pour les mêmes motifs, cet ouvrage ne put être répandu qu'au Japon; aussi les Japonais en achetèrent-ils un grand nombre d'exemplaires.

Cet ouvrage est le résultat d'un travail assidu et à peine interrompu de 35 années. Afin de comprendre l'esprit dans lequel il a été conçu, citons les paroles du P. Mostaert lui-même:

«Les matériaux en ont été recueillis dans la région méridionale du territoire des Ordos, à partir de 1906 jusqu'en 1925, c'est à dire, au cours d'un séjour ininterrompu de dix neuf ans que j'y fis en qualité de missionnaire. Plus tard, après 1930, j'ai eu ici-même (à Péking) à plusieurs reprises, l'occasion de les augmenter et de les compléter ...

Le présent dictionnaire compte en tout 21 000 mots-titres. Dans ce nombre ont été aussi incorporés environ 500 mots extraits d'un dictionnaire manuscrit resté à l'état d'ébauche composé vers la fin du siècle dernier par feu Mgr A. Bermyn ...

Tous les mots, expressions et phrases-exemples que donne le présent ouvrage ont été notés tels que je les ai entendus. En rédigeant le dictionnaire, j'ai écarté sans hésitation toute forme qui, bien que probablement usitée, ne se trouvait pas dans mes notes ... Le troisième tome contient des tables alphabétiques avec renvoi à la page et la colonne du dictionnaire. Ces tables forment quatre index. Le premier donne les mots du mongol écrit et du mongol ancien cités. Le deuxième est un index français-mongol, qui est pour ainsi dire, la contre-partie du dictionnaire mongol-français ... En outre, comme les matériaux linguistiques contenus dans ce dictionnaire, ont aussi leur importance au point de vue ethnographique et folklorique, afin de les rendre plus

commodément utilisables, j'ai ajouté un index ethnographique et folklorique. Enfin un index géographique termine le volume.»

C'est donc avec une extrême délicatesse de conscience et une loyauté admirable que le savant auteur a procédé à la composition de cette œuvre vraiment unique.

Si le service que le P. Mostaert a rendu à la science linguistique est immense, le secours qu'il a apporté à ses confrères missionnaires chez les Ordos, est tout aussi inappréciable. Les mongolisants du Japon, de la Russie et de l'Amérique ont reconnu ses mérites. Nous-mêmes, en cherchant n'importe quel mot du dialecte Ordos, nous n'avons jamais été désabusés, mais nous avons trouvé toujours une interprétation claire, sûre et abondante.

On a demandé au P. Mostaert de traduire en français les Textes oraux Ordos: travail long et ardu. Il s'est mis courageusement à la besogne. L'année passée, quand nous passions à Pékin au mois d'août, il était occupé à en corriger les épreuves. Nous lui souhaitons de mener à bonne fin en 1947, l'édition de cette traduction, si ardemment désirée.

*

Miscellanea.

Im Sept. 1946 begann das 1944 gegründete «Oriental Institute» der belgischen Jesuiten in Calcutta (146, Bowbazar Street) die Veröffentlichung eines Blattes, das monatlich erscheint und den Fragen des Islam, speziell in Indien, gewidmet ist (Notes on Islam. A Bulletin of Information about Islam with special reference to India. Als Redaktor zeichnet P. V. Courtois SJ). Jede Nummer enthält zunächst allgemein orientierende Beiträge über den Islam, seine Glaubenslehre, seine Entwicklung etc., die durchwegs vornehm und sachlich gehalten sind. Infolge der knappen Papierzuteilung mußten diese Beiträge aber schon seit Januar 1947 beschränkt werden (die ersten Nummern umfassen je 16, seit Januar leider nur noch je 8 Seiten). Der Hauptteil jeder Nummer bildet jedoch eine außerordentlich reichhaltige Chronik des Islam, zumal in Indien (Muslim News Digest), die über politische, sozial-wirtschaftliche, kulturelle und religiöse Ereignisse nach den mohammedanischen Quellen selbst berichtet. Wie weitgehend und exakt diese Berichterstattung ist, dafür möge als Beispiel der Hinweis auf die Eröffnung der Mohammedanischen Mission in Zürich (p. 31) genannt werden. Trotz einer bescheidenen äußeren Aufmachung können wir das neue Organ der Islamkunde, das keineswegs die bestehenden wissenschaftlichen Zeitschriften, wie En Terre d'Islam oder Moslem World, überflüssig macht, nur freudig begrüßen. Bei der Bedeutung der 100 Millionen Mohammedaner in Indien und den aufstrebenden Bemühungen des Islams in der gesamten Welt, bedarf ein solches zuverlässiges Informationsblatt für die interessierten Missionskreise keiner besonderen Empfehlung.

Beckmann

Die katholischen Missionen in Indonesien 1940–1947

Von P. Dr. Gregorius von Breda O.F.M.Cap., Tilburg (Holland).

Durch die Kriegswirren und die darauffolgenden revolutionären Strömungen hat die Inselwelt Südost-Asiens in letzter Zeit furchtbare Jahre durchgemacht und obwohl eine Grundlage zu einer Übereinstimmung zwischen der niederländischen Regierung und Indonesien geschaffen und bereits unterzeichnet worden ist, läßt sich bei den noch immer herrschenden Unruhen die heutige Situation nur schwer übersehen, und über die Zukunft kann man überhaupt nichts aussagen. Der politischen Lage liegt folgender Plan zugrunde: es gibt bereits eine Republik Indonesien, die Java, Sumatra und die umliegenden Inseln umfaßt, fernerhin einen Staat Ost-Indonesien, wozu alle Inseln Ost-Indonesiens mit Ausnahme von Borneo und Neu Guinea gerechnet werden, und schließlich Borneo selbst, das wahrscheinlich ebenfalls ein eigener Staat wird. Aus dem ganzen Gebiet werden die «Vereinigten Staaten Indonesiens» geschaffen, und diese gehen mit den Niederlanden eine gemeinsame staatliche Union ein unter einer Krone. Der übersteigerte Nationalismus der Republikaner auf Java steht aber fortwährend einem ruhigen, rationellen Entwicklungsprozeß im Wege. Während z. B. die Republikaner Anspruch erheben auch auf Neu Guinea, das weder ethnologisch noch anthropologisch zur Volkseinheit und zum Kulturgebiet Indonesiens gehört, bleibt dagegen Englisch Borneo, wo genau dieselben Kulturverhältnisse vorherrschen, unberührt; und das gleiche kann man von Malakka behaupten mit Rücksicht auf Sumatra. Die niederländische Regierung, die schon in der Vorkriegszeit den wachsenden nationalistischen Unabhängigkeitsbestrebungen immer mehr gerecht wurde, hat auch jetzt wieder ein großes Entgegenkommen gezeigt; aber der gefühlsmäßig betonte Nationalismus ist fortwährend bestrebt, die neue Situation nach der japanischen Besatzung möglichst auszunützen und von Java aus die übrigen Inseln gleichfalls unter seine Macht zu bringen.

Selbstverständlich beobachtet die katholische Mission bei dieser schwierigen Sachlage die Neutralität; aber die politische Umwälzung bedroht auch die Missionsverhältnisse, wenn in den republikanischen Regierungskreisen ein fanatischer Islam oder ein unchristlicher Kommunismus sich geltend machen. Nach der Kriegskatastrophe steht die ganze Missionsarbeit in diesem Gebiete noch im Zeichen des Wiederaufstieges und im westlichen Teil Indonesiens, dem die weitaus größte Bedeutung zukommt, konnte die Christianisierung überhaupt noch nicht von den niederländischen Missionären in Angriff genommen werden.[1]

I. Die Periode vor dem Kriege.

Als Japan nach dem Ausbruch des Krieges (im Mai 1940 hatte Deutschland die Niederlande überfallen) im ganzen Orient eine solche Machtposition einnahm, daß ein Konflikt mit der niederländischen Kolonialregierung in Indonesien nicht mehr zu vermeiden war und Japan selbst zum Angriff überging, erklärte die Regierung am 8. Dez. 1941 der japanischen Großmacht den Krieg.

Damals gab es in Indonesien 15 selbständige Missionsgebiete, in denen etwa 522 Priester ihre Missionstätigkeit ausübten. Man zählte darunter

---

[1] Zur besseren Orientierung teilen wir diese Übersicht in eine Periode vor dem Kriege, während des Krieges und nach dem Kriege ein. Infolge der heterogenen Lage in geographisch-ethnologischer Hinsicht lassen wir jedoch Holländisch Neu Guinea außer Betracht. Für die Lage der gesamten Mission am Vorabend des Krieges vgl. A. Mulders, De Missie in Tropisch Nederland. s'Hertogenbosch 1940, zum Ganzen unsere kurze Übersicht in HM 1947, 16-23.

16 einheimische Priester, die zum größten Teil in Zentral-Java arbeiteten, im Vikariate Semarang, das seit dem 1. August 1940 einem einheimischen Bischof, Msgr. A. Soegijapranata S. J., anvertraut war. Überdies waren an Hilfskräften noch 481 Brüder (52 einheimische) und 1884 Schwestern (191 einheimische) vorhanden, hauptsächlich für den Unterricht und die Krankenpflege. Die meisten Hilfskräfte gehörten den dort arbeitenden europäischen Missionsorden und -kongregationen an; im August 1933 wurde aber zu Poerworedjo die einheimische Kongregation der «Brüder der göttlichen Liebe» und im Oktober 1936 zu Moentilan die einheimische Kongregation der «Brüder des Apostolischen Lebens» gegründet. In Ambarawa wirkt die einheimische Schwesternkongregation der «Dienerinnen Christi». Das einheimische Element hat sich also an erster Stelle auf Java entwickelt. In den Kleinen Seminarien erhielten 240 Seminaristen ihre Ausbildung (darunter 228 einheimische) und in den Großen Seminarien 55 Seminaristen (darunter 50 einheimische). Eine bedeutende Verstärkung des einheimischen Klerus (und zwar nicht nur für den Ordens-, sondern auch für den Weltklerus) war auf den andern Inseln bereits vorgesehen, wenn nicht der Krieg diesem hoffnungsvollen Anfang ein jähes Ende bereitet hätte.

Im Jahre 1941 zählte Indonesien zusammen 590 982 Katholiken, von denen 498 523 zur einheimischen Christenheit gehörten und zudem noch 64 340 Katechumenen. Die Anzahl von Getauften verteilt sich übrigens nicht gleichmäßig auf das ganze Gebiet. Von den 60 Millionen Einwohner leben wenigstens 41 Millionen auf Java; für die Katholiken liegen die Verhältnisse umgekehrt: von den etwa 500 000 einheimischen Katholiken wohnen wenigstens 330 000 allein auf den Kleinen Soenda-Inseln. Von den Katechumenen aber trifft man über die Hälfte auf Nord-Sumatra, weil die Batak-Mission während der letzten Jahre in außerordentlichem Aufschwung begriffen war. Die Tatsache allein, daß dieses Missionsgebiet seit dem Jahre 1942 ohne Priester geblieben ist, beleuchtet schlagartig die traurige Lage dieser Missionen.

II. Die Periode während der japanischen Besetzung.

Nach Mai 1940, als die Verbindungen mit dem Mutterlande durch die Kriegsverhältnisse unterbrochen wurden, konnten anfänglich noch weitere Fortschritte gemeldet werden, da die niederländischen Katholiken in Indonesien selbst die Unterstützung der Missionsarbeit übernahmen. Auf Nord-Sumatra z. B. hatten die Kapuziner einen Priesterfonds errichtet zur Erhaltung der Missionäre; die meisten Familien zahlten monatlich 5—10 Gulden und mehrere gaben 25 Gulden. Die Lage änderte sich aber vollständig bei der Invasion durch die Japaner.

Am 27. Febr. 1942 fand die berühmte Seeschlacht auf der Java-See statt, bei welcher die kleine niederländische Flotte mit der riesigen japanischen Seemacht einen Kampf auf Leben und Tod einging, unter dem Weckruf des Flottenführers Vize-Admiral Karel Doorman: «Folgt mir; ich greife an!» Am nächsten Tage landeten die ersten Japanischen Truppen in Java. Bald darauf kam es zu drastischen Maßnahmen, die den Zweck verfolgten, jeden niederländischen Einfluß auf die Bevölke-

rung von Anfang an zurückzudrängen, aber auch die Missionsarbeit unmöglich zu machen. Alle Schulen, an denen der Unterricht in niederländischer Sprache erteilt wurde, sollten geschlossen werden. Die malayische Einheitssprache sollte überall eingeführt werden, um so auch die ost-asiatischen Unabhängigkeitsbestrebungen in dieser Inselwelt dem kolonialpolitischen Einfluß gegenüber einheitlicher und kräftiger zu gestalten. Japan selbst sollte dabei die Führung des Ostens, wie Deutschland in Europa, übernehmen. Zweckmäßig wurde schon die indonesische Jugend nach Japan orientiert: in den Schulen wurde jeden Morgen die japanische Flagge gehißt und die japanische Nationalhymne gesungen, und die Jugend sollte zum Schluß eine tiefe Beugung in die Richtung Tokyos machen! Auf allen Schulen sollte man beten für den Sieg Japans und das Gelingen seiner groß-asiatischen Bestrebungen. Der Unterricht in der japanischen Sprache wurde für viele Unterrichtsstunden verpflichtend eingeführt. Den Missionären wurde verboten, dem Volke zu predigen, auf keinen Fall in niederländischer Sprache. Als Msgr. Willekens im Vikariat von Batavia dieses Verbot vernahm, ging er zum Regierungsgebäude des Kultusministeriums und teilte dort mit: «Gottes Wort ist an keine Sprache gebunden. Wenn ihr den traurigen Mut habt, dieses Verbot auch zu Batavia zu erlassen, so werde ich zwar meinen Priestern nicht befehlen, in niederländischer Sprache zu predigen, aber ich hoffe, daß sie es trotzdem tun werden; ich selber werde am nächsten Sonntag nach dem Erscheinen Ihres Verbotes in der Kathedrale und zwar in vollem Ornat eine niederländische Predigt halten!» Im Jahre 1943 wurden alle Missionsschulen von den Japanern annektiert, und allmählich wurden auch die Missionare gefangen genommen. Als man aber zu Msgr. Willekens kam, um auch ihn zu verhaften, weigerte er sich mitzugehen und schrieb der japanischen Behörde: «Ich habe keinen Fehltritt begangen. Ich bleibe also auf meinem Posten, den der Heilige Vater in Rom mir zugewiesen hat. Ich verlasse meinen Posten nicht, es sei denn daß die Japaner mich eines Vergehens überweisen oder daß man mich mit Gewalt von meinem Posten entfernt!» ... Man hatte den Mut nicht, ihn zu verhaften.

Im Vikariat Batavia wurden die Jesuiten-Missionare im Sept. 1943 eingesperrt; 10 % starben im Internierungslager. Mehrere von ihnen wurden vom japanischen Kempe Tai (japanische Gestapo) im Gefängnis gefoltert. Im ganzen Vikariat blieben während der Jahre der Besetzung noch fünf Priester, deren Führer Msgr. Willeken stets blieb.

Im Vikariat Bandoeng lebte unter der vorherrschend mohammedanischen Bevölkerung nur eine geringe Anzahl Katholiken. In der letzten Zeit hatte allerdings auch der Bekehrungsprozeß unter den Einheimischen einen Umschwung genommen. Als nun im März 1942 der Kampf auf Java aufgegeben wurde, wurden schon im nächsten Monat die Missionare ins Gefängnis verbracht, wo einige Vieles von den Japanern gelitten haben; drei fanden dort den Tod. Nur Pfarrer Reichert, der auf Java selbst geboren war, hat seine Freiheit behaupten und die Seelsorge weiterhin ausüben können. Im Vikariat Poerwokerto sind vier Patres im Gefängnis gestorben, die übrigen haben im Internierungslager Schweres durchgemacht. Nur ein javanischer Priester der Kongregation war im-

stande, weiter zu wirken. Das Vikariat Semarang hatte das große Glück, seit dem 1. August 1940 einen einheimischen Bischof zu erhalten und hatte überdies die größte Anzahl einheimischer Priester. In den schweren Kriegswirren zeigte sich Msgr. Soegijapranata seiner Aufgabe gewachsen [2]. Schon im Jahre 1942 wurden das Kleine Seminar zu Mertajudan und das Große Seminar zu Djokjakarta aufgehoben, doch konnte der Betrieb einigermaßen fortgeführt werden. Das Xaverius-Kolleg von Moentilan wurde aber im Oktober 1943 in ein Konzentrationslager verwandelt. Die kostspielige Orgel wurde zertrümmert und die Pfeifen wurden zu Wasserröhren verwendet; die Altäre wurden Brandholz und die wertvolle Bibliothek ging ganz verloren. Zu Djokja wurden 5 Jesuiten-Patres verhaftet, weil sie die Katholiken zum Beten für den Frieden angehalten hatten. Überaus segensreich war die Weihe neuer javanischer Priester, die der einheimische Bischof auch in den Besetzungsjahren spenden konnte.

Im Vikariat Soerabaja liegt der bekannte Seehafen mit dem gleichen Namen. Als Seelsorger der Marine haben bereits vor der Besetzung mehrere Lazaristen im Seekampf mit dem Feind ihr Leben gelassen [3]. Als die Japaner ans Land kamen, wurden die Kirchen und Schulen sofort von ihnen geschlossen und das katholische Vereinsleben wurde strengstens untersagt. Eine wahre Kirchenverfolgung brach los: immer wieder neue Schikane, wodurch die Ausübung der Seelsorge gehindert wurde. Für das Schutzrecht (!) mußte jeder Europäer 150 Gulden und jede Europäerin 80 Gulden zahlen. Immer wieder wurde statistisches Material verlangt und wurden unerwartet Haussuchungen vorgenommen, wie die deutsche Besatzung es in der Heimat durchführte, um hier den religiösen Betrieb lahm zu legen. Seit August 1943 wurden allmählich alle Priester, Brüder und Schwestern gefangen genommen. Einige wurden gefesselt; andere wurden hintereinander gesetzt und sollten einander verprügeln. Geschah dieses nicht durchgreifend, so wurde es von den Unmenschen nachgeholt. Im Allgemeinen haben sich die Japaner hier als richtige Barbaren gezeigt [4].

Auch im Vikariat von Malang in Ost-Java wurden beim Einbruch der japanischen Armee sofort alle katholischen Schulen geschlossen. Vom 2. Februar 1943 an wurden die Missionare in dunkle Gefängnisse ein-

---

2 Seine hohe geistliche Gesinnung spricht aus seinen Worten vom 27. Sept. 1945: «Unsere Missionare haben vor dem Kriege hart und mit Liebe gearbeitet, aber eines fehlte ihnen: das Leiden. Nun ist unterdessen das Leid über uns hereingebrochen und auf der Grundlage des Leidens wird unsere Mission wieder auferstehen.»

3 Pfarrer van Ravesteyn z. B. befand sich auf dem Schlachtschiff «Java» während des Kampfes in der Java-See; das Schiff wurde getroffen und betend fand er mit seinen Matrosen den Tod im Meere.

4 Bei einer Lagerkontrolle wurden bei Msgr. Verhœcks 7½ Gulden gefunden. Geld zu besitzen, war streng untersagt. Als der Bischof zur Verantwortung gezogen wurde, gab er sofort zu, daß ihm dieser kleine Betrag entgangen sei. Darauf wurde er geschlagen und mußte zwei Stunden in der glühenden Tropenhitze am Eingang des Lagers stehen. Unerwartet erfolgte später eine Rehabilitation. August 1945 brachte ein japanischer Divisionspfarrer die Nachricht von der Befreiung des Bischofs. Dieser ging zum Ausgang des Lagers und zum größten Staunen der japanischen Besatzung kniete der jap. Priester vor ihm nieder und küßte ihm ehrfurchtsvoll die Hand.

geschlossen; einige wurden mit 27 Leuten in einen Kasten von zwei bis drei Meter eingepfropft; mehrere wurden von der japanischen Kempe Tai schwer geschlagen. Die Schuhe mußte man ausziehen und sprechen durfte man nicht; wenn einer einem Verhör unterzogen wurde, mußte er während desselben auf den Knien sitzen bleiben. Ein javanischer Karmeliter ist im Gefängnis gestorben. Pfarrer Vloet wurde mit 1800 anderen Kiegsgefangenen von den Japanern in einem Schiff abgeführt. Das Schiff wurde aber torpediert; nur 80 Menschen kamen mit dem nackten Leben davon. Jeder suchte sich zu retten. Pfarrer Vloet blieb aber pflichtgetreu bei zwei schwer verwundeten Landsleuten auf dem Schiff, das er ihretwegen nicht verlassen wollte; er betete ihnen vor und gab inzwischen den Ertrinkenden, die ringsherum im Meere lagen, die Lossprechung, bis er mit seinen zwei Verwundeten betend in die Tiefe hinunterging. Die Missionsstationen sind vielfach ausgeplündert worden.

Die nördliche Sumatra-Mission der Kapuziner war vor dem Kriege gerade im Aufstieg begriffen; zumal bei den Batak im Zentrum war eine große Bewegung zur katholischen Kirche zu verzeichnen. Unter den Batak hatte man 11 Hauptstationen; um jede Hauptstation lag ein Kranz von 15—35 Nebenstationen; man zählte i. J. 1941 nicht weniger als 32 000 Katechumenen. Aber weil die Bekehrungsarbeit erst aus den letzten 7—8 Jahren herrührte, war noch gar kein einheimischer Klerus vorhanden. Sogar auf der Insel Nias, an der Westküste, hatte man außer der Hauptstation schon etwa 20 Nebenstationen mit 1400 Katechumenen. Als der Kriegsausbruch sich drohend näherte, stellte man zur Verwaltung der Kirchengüter unter den Batak eigene Kirchenbehörden auf. Als nun die Japaner auch ins Batakland einmarschierten, fing sofort die Plünderung an. An mehreren Orten stellten sich die katholischen Batak zur Verteidigung bei den Gebäuden ihres geliebten Pfarrers auf. Die japanischen Barbaren nahmen aber alle Missionäre gefangen; die Gefangenen durften nicht mehr mit ihren chinesischen und batakischen Katholiken in Verbindung treten. Vom Lager aus hörten die Priester noch in der Ferne das Angelus-Glöcklein läuten, ... aber die Zehntausenden bildeten eine Herde ohne Hirten, und jetzt, fünf Jahre später, ist der Zustand immer noch derselbe! Während der Internierungszeit haben einige junge Kräfte von Erschöpfung ihr Leben geopfert. Ein Missionar, der achtzigjährige P. Matthäus, schreibt uns: «Mit 2000 Leuten lagen wir in 10 Scheunen; jeder hatte nur 75 Zentimeter Breite zur Verfügung. Jeden Tag durfte nur einer die hl. Messe feiern, aber im Freien, und dieses war in der Regenzeit ganz unmöglich. Es herrschten Malaria und Dysenterie; aber die Japaner wollten den Kranken keine Heilmittel oder stärkende Nahrungsmittel geben.» Als er ins Lager kam, waren schon 18 Menschen begraben; acht Monate später dagegen derer 116! Die Missionäre boten sich an als Krankenpfleger, weil das bei den dürftigen Verhältnissen eine schmutzige und für Ansteckung leicht zugängliche Arbeit war. Dadurch hatten sie überdies die Gelegenheit, den Sterbenden geistlichen Beistand zu verleihen.

Im Vikariat Palembang, auf Süd-Sumatra hatte der Einzug der Japaner einen ziemlich ruhigen Verlauf genommen und anfangs wurde den Missio-

nären sogar eine gewisse Bewegungsfreiheit versprochen. Trotzdem wurden sie im April 1942 ins Lager eingesperrt. Im Krankenhaus Charitas zu Palembang durften die Schwestern zunächst bleiben. Die Kranken durften aber nicht aus dem Lager ins Krankenhaus übergeführt werden. Nach einigen Sterbefällen wurde dieses erlaubt; das gab wenigstens für die Kranken eine kleine Erleichterung. Bald darauf wurden allerdings alle Missionare nach Muntok, einer richtigen Malaria-Gegend, auf der Insel Banka abtransportiert und in einem alten Gefängnis eingeschlossen. Durch Unterernährung bekam fast jeder die Malaria, zudem noch vielfach Beri-Beri, Geschwüre und eine Eingeweide-Krankheit, die der Dysenterie ähnlich war. Die Leute wurden buchstäblich ausgehungert. Chinin gegen die Malaria wurde nur in geringen Mengen verabreicht und andere Heilmittel waren überhaupt nicht zugänglich. Im Herbst 1944 mußten auch die Frauen, unter ihnen die Schwestern, ins Lager von Muntok übersiedeln. Die Japaner waren den Frauen gegenüber ebenso rücksichtslos; in ganz kleinen Schiffen fand der Transport statt; im Konzentrationslager mußten die Frauen alle Arbeiten selbst verrichten, z. B. Bäume fällen und Gräben aufmachen (gemeint ist: Tote begraben). Die Hölle von Mutok forderte viele Opfer unter den Priestern und Schwestern. Im Frühjahr 1945 wurden alle nach Belalau, 400 km von Palembang entfernt, abtransportiert. Hier war das Klima auffallend besser und in der Umgebung waren Felder zur Anpflanzung vorhanden.

Die Missionäre in der Präfektur von Banka und Billiton haben wohl am meisten von den japanischen Unmenschen zu leiden gehabt. Von den 21 Missionären sind nicht weniger als 10 Krankheiten, Hunger- und Folterqualen erlegen. Am 10. April 1942 wurden alle Priester und Brüder in Schutzhaft genommen; im Gefängnis überließ man sie dem Hunger und Ungeziefer, bald auch den verschiedenen Krankheiten, weil die körperliche Widerstandskraft schnell dahinschwand. Der Apost. Präfekt litt schwer unter den Schikanen und bekam zudem Dysenterie. Er tröstete aber seine Mithelfer mit den Worten: «Der Heiland war seinen Henkern gehorsam; er war am meisten Missionar, als er sein Leben hingab und sein Werk beendete im anscheinenden Fiasko des Kreuzes». Im Anfang des Monats Mai 1942 wurden alle Missionare nach obengenannten Muntok auf Banka gebracht und im Frühjahr 1945 ebenfalls nach Belalau auf Süd-Sumatra; die Überfahrt geschah im Kohlenraum eines alten Schiffes. Nach Ankunft war Monsignore ganz erschöpft, hatte eine trockene Beri-Beri und litt an einer chronischen Darmschwäche. Die hl. Messe konnte er nicht mehr zelebrieren; am 19. April 1945 ist der große Dulder ohne Todeskampf gestorben. Auf Banka hat während des Krieges nur ein chinesischer Priester, Bun Thiam Kiat, weiter arbeiten können.

Im Vikariat Pontianak in der Westerabteilung Borneos ist die einheimische Bevölkerung verhältnismäßig primitiv und die Einwohnerzahl nur gering; daher zeigen die Statistiken hier keine gewaltige Kurven. Es ist trotzdem eine erfreuliche Tatsache, daß vor dem Kriege den 8400 Katholiken die beträchtliche Zahl von 1566 Katechumenen gegenüberstand. Für den Unterricht konnte man 64 Einrichtungen verschiedener

Art aufweisen und die Krankenpflege wurde zum größten Teil von der katholischen Mission geleitet. Die Bekehrungsversuche bezogen sich hauptsächlich auf die Bevölkerungsgruppen der Chinesen und der autochthonen Dayak. Für die letzten besaß man bis zum Jahre 1941 ein eigenes Priesterseminar. Im Juli 1942 wurden alle Missionäre von den Japanern ins Internierungslager von Kuching (Serawak) überführt; nur ein chinesischer Kapuziner und 9 chinesische Schwestern durften bleiben, wenn sie ihr Klosterkleid ablegten. Die Schwestern des Aussätzigenheims wurden gleichfalls frei gelassen, wahrscheinlich mehr aus Angst für Ansteckungsgefahr als der Nächstenliebe wegen. Das Leben im Lager war hart wie in allen japanischen Lagern. Die Christen sind aber ohne priesterliche Hilfe ihrem Glauben treu geblieben und haben oft unter Lebensgefahr kirchliche Gegenstände aufbewahrt. Die Missionsgebäude haben in dieser Gegend weniger Schaden gelitten, sind aber wohl ausgeplündert. Eine schöne Frucht christlicher Erziehung zeigte sich bei einigen Alt-Schülern in Poetoes Sibau, die eine Zeitlang eine Wochenschrift in malayischer Sprache herausgaben zur Verteidigung der katholischen Religion gegen mohammedanische Angriffe. Die Missionare von Süd- und Ost-Borneo (Präfektur von Bandjermassin) wurden im Juni 1942 zu Kandangan interniert. Die Missionsstation Balikpapan wurde ganz zerstört und drei Priester wurden erschossen.

In Englisch Borneo wurden allmählich alle niederländischen Missionare gleichfalls in Kuchung eingesperrt, sodaß in diesem Lager 238 Religiosen und 160 Schwestern beisammen waren. Man hatte eine eigene Pflanzung angelegt, denn die japanische Ernährung war einfach schlecht. Die Missionare aus Tyrol unter den Missionaren von Mill Hill blieben frei: die beiden Apost. Präfekten von Serawak und Britisch Borneo, 10 Missionare und der chinesische Priester Chin, der in den Kriegsjahren das ganze Redjang- und Mukah-Gebiet versah. Zweimal wurde er von den japanischen Barbaren verhaftet und verprügelt; er wurde mit der «Wasserprobe» gefoltert (d. h. man pumpte das Schlachtopfer erst voll mit Wasser; ging darauf auf seinen Leib stehen und preßte ihn so wieder leer!) und einmal wurde er zum Tode verurteilt. Gerade noch vor der Befreiung wurde Msgr. Wachter, Apost. Präfekt von Britisch Borneo, mit acht von seinen Mitbrüdern aus Tyrol von den Japanern ermordet.

Im Vikariat von Manado auf Celebes wurden bei der japanischen Besetzung alle Missionare gefangen genommen, sodaß auf der ganzen Insel kein Priester mehr für die Bevölkerung übrig blieb. Im Lager wurden die Missionare durch die Japaner roh behandelt: Fleisch, Fisch, Seife, Kleider und Medikamente wurden kaum verschafft; Nahrungsmittel (nur 2 Unzen Reis pro Tag!) wurden in ungenügendem Maße verabreicht. Der Aufenthaltsort war einem Käfig gleich. Sie mußten schwer arbeiten und wurden oft geschlagen. Eine Soutane durften sie nicht tragen; im letzten Jahre blieb den meisten nur noch eine Hose aus alten Lumpen übrig. Sie schliefen auf Brettern, umringt von Wanzen und Ratten. Von den Missionaren des Hl. Herzens sind 4 und von den Schulbrüdern von Tilburg von den 19 sogar 10 dem Elend erlegen. Als Manado bombar-

diert wurde, verschaffte man den Missionaren mit Absicht eine Unterkunft in der Stadtmitte. Während des Krieges haben glücklich drei Minahasser die Priesterweihe auf Java empfangen; zwei von ihnen konnten nach Celebes gelangen, um dort die Seelsorge zu übernehmen. Die 30 einheimischen Schwestern wurden von den Japanern aus ihrem Kloster verjagt mit dem Auftrag, eine Ehe einzugehen! ... Nach dem Kriege sind alle ohne Ausnahme wieder in ihr Kloster zurückgekehrt. In Manado selbst sind selbstverständlich alle Missionsgebäude verwüstet; auch das neue Seminar bei Tomohon ist den Japanern zum Opfer gefallen. Im südlichen Teil von Celebes (Ap. Präfektur von Makassar) sind alle Missionare von Scheut im Februar 1942 gleichfalls eingesperrt, aber die Christenheit ist dem Glauben treu geblieben.

Das blühende Vikariat der Kleinen Sunda-Inseln hatte gerade im Januar 1941 seine ersten zwei einheimischen Priester erhalten. Die hier gefangenen Missionare wurden nach Parè-Parè auf Celebes abgeführt. Nur Msgr. Leven und einige Missionare sind frei geblieben. Später hatte der Bischof noch Gelegenheit, einigen einheimischen Theologen die Priesterweihe zu spenden. Sofort wurde ihnen ein großer Bezirk zur Bearbeitung zugeteilt. Die Heranbildung des einheimischen Klerus konnte mit einer kleinen Unterbrechung weitergeführt werden. Im Herbst 1944 mußten das Noviziat und das Große Seminar nach Toda Beloe übersiedeln. Auf Flores ist in den Kriegsjahren auch der erste Dayak-Priester (von Borneo) geweiht worden. Eine kurze Zeit hatte der japanische Bischof von Nagasaki, Msgr. Yamaguchi, der von Japan nach Flores herüber gekommen war, die Führung des Vikariates übernommen [5].

In der Nacht vom 19./20. Februar 1942 landeten die Japaner auch auf Timor. Msgr. Jac. Pessers S.V.D. wurde sofort eingesperrt; die Unmenschen setzten dem Bischof die Bajonette auf die Brust und schlugen ihn. Trotz aller Versprechen wurden die Missionare interniert und die Gebäude wurden ausgeplündert [6]. Die Japaner haben die meisten Kirchen, Pfarreien und Schulen zerstört. Im Sept. 1942 wurden die Missionare ebenfalls nach Parè-Parè verschleppt. Wegen der geringsten Kleinigkeit wurden sie mißhandelt [7]. Mit Absicht wurde kein P.W. (Prissoners of War)-Zeichen ans Lager angebracht, damit die Alliierten das Lager bombardieren sollten. Im folgenden Jahre wurden die Gefangenen aufs Neue verschleppt und zwar nach der Vallei von Kali Bodjo,

---

5 Beim Vorrücken der Japaner sollten 52 deutsche Steyler-Patres und -Brüder, die nach dem Überfall Deutschlands auf Holland von den Holländern interniert worden waren, nach Britisch Indien gebracht werden. Eines der Schiffe wurde torpediert und sank, und 18 Missionare, 14 Patres und 4 Brüder, ertranken. Vgl. P. Tellkamp S.V.D., Über die gegenwärtige Lage der katholischen Weltmission. Kaldenkirchen 1946, 15.

6 Zwei Missionare, denen die Flucht nach Port Timor zunächst gelang, wurden von den Japanern ermordet und verbrannt. Vgl. Tellkamp l.c (nach einem Bericht von Bischof Pessers).

7 Ein Pater z. B., der im Garten arbeitete, wurde so mißhandelt, daß er das Bewußtsein verlor. Darauf schleppten ihn die Barbaren am Bart zum 100 m entfernten Brunnen, schütteten einige Eimer Wasser über ihn, bis er wieder zu sich kam, und erneuerten die Marter. Gelegentlich einer japan. Lagerinspektion wurde diese Tat vom Lagerleiter mitgeteilt. Danach wurde dieser mit beiden Händen an einem Baum aufgehängt und so geschlagen, daß man für sein Leben fürchtete.

ungefähr 7 km von Parè-Parè entfernt. Durch die traurigen hygienischen Verhältnisse sind hier viele an Dysenterie gestorben und die Japaner kamen den Kranken nicht zu Hilfe. Als die Amerikaner sich der Küste näherten, wurden die Gefangenen weiter ins Inland verbracht und einem langsamen Hungertod preisgegeben. Unter der Bevölkerung begannen die Japaner eine wahre Kirchenverfolgung; sogar der Besitz eines Rosenkranzes wurde von ihnen unter Strafe gestellt. Dagegen wurden von ihnen immer wieder junge Mädchen angefordert, ein Ansinnen, das von Katholiken stets verweigert wurde. Die Katechisten haben tüchtig gearbeitet, um das Glaubensleben beim Volke aufrecht zu erhalten.

Viel Erfreuliches ist aus diesen Kriegsjahren nicht zu berichten und großes Leid wurde den katholischen Missionaren in den japanischen Konzentrationslagern in Indonesien zugefügt [8]. Sie haben dieses Martyrium heroisch durchstanden. Es ist aber wohl von Wert, diese traurigen Tatsachen der Öffentlichkeit bekannt zu geben und für eine spätere Geschichtsschreibung festzulegen.

III. Die Periode nach der japanischen Besetzung.

Am 15. August 1945 mußte Japan endlich kapitulieren. Das Ziel, wofür der kleine Staat der Niederlande in den Krieg gegangen war und fast seine ganze Luft- und See-Flotte aufgeopfert hatte, war erreicht. Mit Sehnsucht hatten die Missionare in ihren Lagern die Befreiung erwartet. Als sie bald darauf eintraf, war ihr erster Gedanke, trotz aller erlittenen Aushungerung und Erschöpfung, wieder zu ihrer Herde zurückzukehren, die sie drei Jahre ohne Hirten hinterlassen hatten; aber es wurde ihnen untersagt. An vielen Orten hatte die Bevölkerung bereits die Vorbereitung getroffen, ihre Missionare feierlich zu empfangen. Im Anfang zeigte sich noch keine Spur einer anti-niederländischen Stimmung. Aber weil das Heer sich nicht sehen ließ, waren die Extremisten in der Lage, mit Hilfe ihrer japanischen Freunde schnell eine Schreckensregierung auszurufen und den Freiheitsgedanken zu propagieren. Alle Europaer, darunter auch die Missionare, die sich schon übers Land verbreitet hatten, wurden von den Nationalisten wiederum in Lager eingeschlossen: das Vorbild der Japaner, die sich den Niederländern gegenüber genau so verhalten hatten, wurde von ihnen nachgeahmt! ... Und jetzt nach etwa zwei Jahren schmachten immer noch Tausende unschuldig im Gefängnis. Viele Gebäude wurden von den Terroristen geplündert; am 1. Nov. 1945 wurden acht Jesuiten (worunter zwei javanische) von ihnen ermordet. Auf ganz Java und Sumatra ist bis jetzt noch jede Missionsarbeit so gut wie ausgeschlossen, es sei denn in den Gebieten, die unter niederländischem Kommando stehen. In Medan z. B., wohin der Apost. Vikar von Nord-Sumatra seine Residenz verlegt hat (früher war er in Padang), harren die Missionare mit Sehnsucht auf die Erschließung der

[8] «Nach einer Mitteilung aus Rom haben gemäß amtlicher Feststellung in Niederländisch-Ostindien 124 Missionare das Leben verloren: 28 Missionare vom hlst. Herzen, 27 Jesuiten, 27 Steyler, 11 von den hl. Herzen (Picpus), 11 Priester vom hlst. Herzen, 7 Kapuziner, 5 von der hl. Familie, 4 Kreuzherren, 2 Karmeliten, 1 Vinzentiner, 1 Franziskaner». Tellkamp l. c. 16.

Batakländer, in denen Zehntausende von Katholiken ohne Priester zurückgeblieben sind. Die Zahl der einheimischen Priester, denen allein volle Freiheit gewährt wird, beträgt nun 30. Die einheimischen Katholiken organisieren sich in eigene politische Parteien; sie sind aber noch zu sehr in der Minderheit, um ihre kulturellen Forderungen im öffentlichen Leben durchzusetzen; allerdings haben sich die katholischen Batak bereits einen Platz in der Regierung erobert.

Auf Borneo haben die Missionäre wieder ihre Posten besetzt. Das Verhältnis zur einheimischen Bevölkerung ist freundschaftlicher Art, weil die Dayak ihre Schulbildung, die ihnen bei der heutigen Emanzipationsbewegung sehr wohl zustatten kommt, vor dem Kriege an erster Stelle von der Mission erhalten haben; dafür bleiben sie den Missionaren immer dankbar. Im innern Teil des Landes arbeiten hier die Montfortaner, im südlichen Teil, d. h. Ober-Matan und Ketapang, die Passionisten. Die Missionsgebäude haben, wie wir gesehen, mancherorts großen Schaden erlitten und auch die Bevölkerung ist vielfach verarmt. Die Lehrerbildung für die Dayak ist vollständig der katholischen Mission anvertraut. Auf Celebes konnten bereits viele Schulen neu eröffnet werden; diese sind von den Einwohnern sehr gesucht; von allen Seiten strömten die Schüler herbei, sodaß man nicht alle aufnehmen konnte. Gegen die Einführung der staatlichen Einheitsschule hat sich die katholische Mission selbstverständlich gewehrt. Auf den Kleinen Sunda-Inseln wurden die Missionare überall wieder mit Freude empfangen, und die Bekehrungsarbeit konnte mit großem Erfolg wieder in Angriff genommen werden. Die staatlichen Subventionen fehlen zwar, aber das Volk selbst steuert für den Unterricht der Kinder und den weiteren Ausbau der Schulen nach Kräften bei. So sehr haben die Missionare des Vertrauen des Volkes gewonnen, daß sie bisweilen von der Bevölkerung zu den nationalen Volksversammlungen abgeordnet werden, um dort ihre politischen und kulturellen Interessen zu vertreten.

Ost-Indonesien hat bereits seine eigene Staatsform erhalten. Die Formgebung ist zwar noch nicht für alle Einzelheiten festgelegt, aber man ist hier doch bestrebt, zu einer erfolgreichen Zusammenarbeit mit der niederländischen Regierung zu kommen. Ob dieses in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht je gelingen wird, läßt sich kaum voraussagen. Aber auch in nationalistischen Kreisen, die nicht einem blinden Fanatismus verfallen sind, bricht sich immer mehr die Überzeugung Bahn, daß die Mission außer den nationalistischen Wirren steht und durch ihre aufopfernde Tätigkeit in der Schule und auf caritativem Gebiete zur kulturellen Erhebung des Volkes wesentlich beigetragen hat, und in der Zukunft bereit ist, im gleichen Maße ihren guten Willen zu zeigen.

Religiöse Wahnideen unter Naturvölkern.

Einige grundsätzliche Gedanken zu einem aktuellen Missionsproblem.

P. Carl Laufer MSC, New-Britain, Südsee.

Ein interessantes missionspsychologisches Problem schnitt Dr. G. Höltker SVD an in seinem Artikel «Schwarmgeister in Neuguinea während des letzten Krieges», der in Heft 3 des zweiten Jahrganges dieser Zeitschrift erschienen ist. Die meisten der beschriebenen Fakta sind mir nicht fremd, da ich seit 1929 auf der Nachbarinsel New-Britain tätig bin und die schwarmgeistigen Bewegungen sich auch in unserem Missionsgebiet auswirkten. Da der Verfasser eine Reihe von Gründen für das Zustandekommen derartiger Bewegungen geltend macht und sie zur weiteren Diskussion stellt, möchte ich versuchen, hier einen kleinen Beitrag zur Lösung des Problems zu liefern.

Religiöse Wahnideen, die sich gegebenenfalls zu schwarmgeistigen Bewegungen auswachsen können, gehören wohl zum Inventar einer jeden Missionsgeschichte. Nicht als ob derartige Ideen erst mit dem Beginn der Missionierung eines Volkes aufträten oder durch sie besonders gefördert würden. Im Gegenteil. Wir finden z. B. eschatologische Erwartungs-Hysterien bei Naturvölkern, die von christlicher Religion überhaupt noch keine Kenntnis hatten. In ihren altüberkommenen Mythen und Legenden ist von einer Art Messias die Rede, der einst als Stammvater oder Kulturheros auf Erden lebte und mit seinem erwarteten Wiedererscheinen das Ende der Welt verknüpft. Ich denke hier besonders an die eschatologischen Überlieferungen der Baining, der Urbewohner New-Britains, ferner an die Traditionen vieler melanesischen Stämme wie Siassi, Kilenge, Mengen, Pala usw., bei denen der Messias als Sohn oder Gesandter des Höchsten Wesens gilt.

Es ist natürlich für uns unmöglich, festzustellen, wie oft in diesen Gebieten vor der Ankunft des Weißen Mannes die Fackel des religiösen Wahnes aufloderte und die Menschen eine Zeitlang in Spannung hielt. Da niemand da war, um die Fakten der Vergangenheit zu registrieren, wurden sie der Öffentlichkeit auch kaum bekannt. Anders wurde die Sachlage, als diese Völker durch das Erscheinen der Missionare ihrem «geschichtslosen» Dunkel entrissen und in das Blickfeld der Forschung gerückt wurden. Durchbrach nun die unterirdische Glut heidnisch-religiösen Wahns wieder einmal die Oberfläche, dann wurden die christlichen Glaubensboten dafür verantwortlich gemacht, und zwar vielfach und gerade von Männern, die nichts von Eingeborenenpsychologie verstehen. Man suchte «einwandfrei» zu beweisen, daß die christliche Religion nur Verwirrung stifte und die harmlosen Naturkinder betäube, und daß deshalb die Missionare am besten von ihnen fern zu halten seien. Schon aus diesem Grunde ist es notwendig, daß die christliche Mission zur Klärung des gestellten Themas Stellung nimmt, um die falschen Anschuldigungen zu entkräften.

Festzustellen ist zunächst einmal, daß wir Missionare mit dem Auftreten von religiösen Schwärmern unter unseren Eingeborenen von vornherein rechnen und uns nicht sonderlich darüber aufregen, vorausgesetzt natürlich, daß die Schwärmerei nicht die Grenzen des «Normalen» überschreitet und nicht seuchenartige Ausmaße annimmt. Solange schwarmgeistige Ideen auf einzelne exzentrische Naturen oder einen kleinen Kreis von Phantasten beschränkt bleiben, stellen sie nichts Außergewöhnliches dar. Sie erledigen sich gewöhnlich mit der Zeit von selbst, ohne Unheil zu stiften. Es wird unwissenschaftlich klingen, wenn ich die religiösen Wahnvorstellungen unter unseren Eingeborenen ohne weitere Umschweife aufteile in solche, die krankhaft sind, und solche, die es nicht sind. Was wir Europäer unter «Wahn» verstehen, ist immer krankhaft und daher anormal. Langjährige Erfahrung unter den Eingeborenen und Kenntnis ihrer Psyche zeigen indessen zur Genüge, daß Wahnideen sich auch in der Sphäre des an sich ganz Normalen und Gesunden entwickeln können, oder man müßte so ziemlich alle Eingeborenen als Psychopathen betrachten, was ein Unding wäre.

1. Untersuchen wir zuerst die krankhafte Form. Geistige Defekte kommen bei unzivilisierten Naturmenschen natürlich ebenso gut und oft vor wie bei den zivilisierten Kulturmenschen. Hier wie dort besteht der Mensch aus Leib und Seele, deren gegenseitige Beziehungen und Einwirkungen aus dem normalen Gleichgewicht gebracht werden können. Und doch sind die Folgeerscheinungen einunderselben Geisteskrankheit in beiden Fällen nicht die gleichen. Der Durchschnitt der «gebildeten Welt» hat der Einfachheit halber sein geistiges Leben in verschiedene Spezialfächer aufgeteilt, die nur mehr oder weniger lose miteinander in Verbindung stehen. Da ist ein Sonderfach für Politik, ein anderes für Naturwissenschaften, ein drittes für Ökonomie, ein viertes für Kunst und Aesthetik, und last not least auch ein Fach für Religion. Es sollte nicht so sein; aber wir stellen hier einfach eine Tatsache fest. Tritt nun beim Kulturmenschen eine geistige Störung auf, so braucht nicht sein Seelenleben als Ganzes davon affiziert zu werden, und tatsächlich beschränken sich entstehende Wahnvorstellungen gewöhnlich auch nur auf einen Teil seines Ichs, auf ein «Teilfach». Der Mann kann entweder ein politischer Phantast werden oder ein verrückter Gelehrter, kann von Künstlerwahn besessen sein oder schließlich auch religiös «überschnappen».

Nicht so beim Naturmenschen. Bei ihm gibt es keine Teilfächer. Sein Geistesleben weist eine viel kompliziertere Struktur auf. Er hat noch nicht gelernt, seine Erkenntnisse und Interessen zu systematisieren, zu vereinfachen, sondern hält sie untereinander verwoben wie Pilzfäden. Das Bindemittel ist seine (heidnische) Religion, die all sein Denken und Fühlen erfaßt, belebt und befruchtet und keinem Teilstück seines Seins eine Sonderexistenz zu führen erlaubt. Der Eingeborene ist konservativer Politiker aus Religion, Wissenschaftler, Ökonom und Künstler aus Religion, etwas anderes gibt es für ihn einfach nicht. Gerät daher aus irgend einem pathologischen Grunde eine Sphäre seines Geisteslebens aus dem Gleichgewicht, so muß das naturnotwendig immer auch zu

einer Störung seines religiösen Äquilibriums führen. Das heißt also: Religiöse Gleichgewichtsstörungen sind beim Eingeborenen ständige Begleiterscheinungen einer jeden Art von Geisteskrankheit (völlige Verblödung selbstredend ausgenommen). Dieses Moment ist also für die Beurteilung vieler religiöser Schwarmgeistereien unter den Naturvölkern wohl im Auge zu behalten: Geisteskrankheiten wirken sich bei ihnen immer religiös aus. Schon aus dem Grunde kann die Missionierung nicht schuld an derartigen religösen Wahnideen sein, christliches Gedankengut kann diese höchstens kolorieren, nicht aber verursachen.

Im Zusammenhang damit steht weiter die Tatsache, daß Geisteskranke bei den Naturvölkern eine ganz andere soziale Stellung einnehmen als bei uns Europäern. Wir bemitleiden solche krankhaften Naturen und haben für ihre Exzentrizitäten vielleicht ein entschuldigendes Lächeln übrig, in keinem Fall aber nehmen wir sie ernst. Nicht so der Eingeborene. Er sieht in allem Außergewöhnlichen, in allem, was von der geraden, bekannten Linie abweicht, die Einwirkung einer höheren Macht, nämlich der Geisterwelt. Darum erkennt er in einem ausgeprägten Psychopathen entweder den von Geistern Begnadeten oder den von Geistern Geschlagenen, je nach den Umständen. Man hat Scheu und Ehrfurcht vor ihnen und hält ihre wirren Reden und Handlungen für übernatürliche Offenbarungen zum Wohl und Wehe des Stammes. Darum ist es nicht zu verwundern, wenn die Mitglieder der Männer-Geheimbünde mit Raffinesse gerade darauf hin arbeiten, sich durch den Genuß narkotischer Rauschgifte in einen krankhaften Zustand nervöser Überreiztheit zu versetzen, sich von Geistern besessen zu machen, um die Grenzen von Raum und Zeit zu überschreiten. Durch Fasten, Kasteien, Selbsthypnose und orgastische Riten sucht man sich in Trance zu bringen, um eins zu werden mit der Überwelt, von der alle Kultursegnungen, sozialen Einrichtungen, Künste und Erfindungen ihren Ursprung ableiten. Der fortgesetzte Gebrauch dieser Mittel führt vielfach zur völligen Verblödung und geistigen Umnachtung, wie es z. B. bei den Mitgliedern des pepe na lom Bundes hier auf New-Britain der Fall war.

Der Missionar kann natürlich die Psychopathen unter seinen Eingeborenen nicht von der Predigt der christlichen Heilswahrheiten ausschließen, zumal wenn ihre Manien von Zeiten ungetrübten Bewußtseins aufgehellt sind. Es darf dann aber auch kein Wunder nehmen, daß diese Menschen bei ihrem periodischen Irresein ihre alten heidnischreligiösen Phantastereien mit neuerworbenen christlichen Ideen bereichernd ausschmücken. Dafür kann nicht die Mission oder der Missionar verantwortlich gemacht werden. Wenn der Psychopath in der Trance statt seines früheren Turagan-Schutzgeistes nun einen Heiligen sieht, der ihm bestimmte Zaubereien mitteilt, so ändert das doch wahrhaftig nichts an der Tatsache, daß er ein Geisteskranker ist und bleibt, ob innerhalb oder außerhalb der Mission, ist dann nebensächlich. Und wenn er bei seinen Landsleuten in Ansehen steht, so zeigt das doch gerade genügend, daß die Leute noch heidnisch und nicht christlich denken.

Das Bestreben der Mission ist es im Gegenteil immer gewesen, Fälle

wirklicher Geisteskrankheiten unter Kontrolle zu halten und durch Unterdrückung der orgastischen Geheimbünde das Entstehen neuer Geisteskrankheiten zu verhindern. So setzte z. B. die katholische Mission hier im Vikariat Rabaul bei der ehemaligen deutschen Regierung ein striktes Verbot des unheilvollen pepe na lom Bundes durch, und das war zum Segen des Volkes bis auf den heutigen Tag. Durch anhaltenden Unterricht und vernünftige Erziehung hat die Missionstätigkeit bei den hiesigen Eingeborenen weiterhin erreicht, daß sie Geistesstörungen als natürliche Krankheiten erkennen und nicht mehr als erstrebenswerte Geisterbeeinflussung betrachten.

2. Die zweite Art religiöser Wahnvorstellungen, von der jetzt die Rede sein wird, entwickelt sich nicht auf der Basis des Krankhaften, sondern erklärt sich aus der primitiven Geisteshaltung des Naturmenschen, die von der unsrigen verschieden ist. Worin diese Verschiedenheit besteht, läßt sich viel eher fühlen als beschreiben. Als ens rationale, als zum Genus Homo sapiens gehörig, besitzt der Eingeborene qualitativ dieselben Geistesfähigkeiten wie der Weiße Mann. Von einem vernünftigen Menschen setzen wir voraus, daß sein Erkennen das Wollen bestimmt und seine Affekte ihm die notwendige Triebkraft dazu verleihen. Denken, Wollen und Fühlen sind die Tätigkeiten der Menschenseele allgemein, und wir Europäer haben darin vor den Südsee-Insulanern nichts voraus. Der erwachsene Eingeborene ist sich bewußt, ebenso logisch zu denken und zu handeln wie wir, d. h. seiner Erkenntnis zu folgen und sich den Forderungen des täglichen Lebens praktisch und bewußt anzupassen. Freilich sind die Prämissen oft genug irrig, was ihn aber nicht hindert, auf ebendiesen falschen Voraussetzungen mit einer Konsequenz weiter zu bauen, die in Erstaunen setzt. Den besten Beweis finden wir in seiner Soziologie. Die Annahme eines doppelten Blutstromes (Zweiklassensystem!) in der Entstehungsmythe des Stammes hat für eine jede einzelne Phase des öffentlichen Lebens Regelungen und Sanktionen geschaffen, die keine Lücke lassen und keinen Widerspruch dulden. Ist das kein logisches Denken?

Die Unterschiedlichkeit in der Geisteshaltung des Zivilisierten und des Unzivilisierten liegt in dem andersgearteten Kräfteverhältnis der drei genannten Seelentätigkeiten zueinander. Beim Kulturmenschen nimmt das Denken und Erkennen die Hauptstellung ein, während die Affekte im Wert zurückstehen. Beim Naturmenschen ist dieses Verhältnis hingegen zugunsten der Affekte etwas verschoben, wodurch sein ganzes Geistesleben labiler wird. Ich möchte zur Verdeutlichung einen Vergleich aus dem Bereich der Physik entlehnen. Die Lichtstrahlen, die wir von der Sonne empfangen, verbeiten sich geradlinig durch den Raum. Sie können von Gegenständen ganz oder zum Teil verschluckt, durch Spiegel oder Prismen gebrochen und geradlinig zurückgeworfen oder auseinandergezogen werden. Aber man kann sie nicht umbiegen, dafür sind ihre Wellen zu groß und starr. Daneben gibt es aber noch feinere Strahlungen wie z. B. die der radioaktiven Stoffe. Auch diese Strahlen haben eine natürliche Tendenz, sich geradlinig durch den Raum fortzupflanzen. Durch Elektromagnete jedoch werden ihre Alpha- und Beta-Strahlen seitwärts abgelenkt, sodaß sie dann eine Kurve beschreiben.

Der Kulturmensch hat im Laufe seiner Entwicklung die «Wellenlängen» seines Denkens verstärkt und stabilisiert und damit sein ganzes Geistesleben systematisiert, wie schon anfangs hervorgehoben wurde. Er kann weiterhin «reflektieren», sein Denken durch das Prisma der Selbstkontrolle in seinem Verlauf analysieren und gegebenenfalls korrigieren. Mit einiger Selbstkenntnis kann er seine Stellungnahme zu diesem oder jenem Problem vorhersagen. All das geht dem Naturmenschen noch weitgehend ab. Die Wellenlängen seiner Seelentätigkeiten sind zu klein und fein, um all die unkontrollierbaren Einflüsse der Naturverbundenheit, des Kollektivbewußtseins seines Stammes, des überkommenen Erbes seiner Vorfahren, des Abhängigkeitsgefühles von unbekannten Mächten ungehindert zu passieren. Sein Gedankenverlauf ist in zu hohem Grade noch abhängig von der ablenkenden Kraft der «Elektromagneten», die ihn von der geraden Bahn in den Bereich des Irrationalen abziehen. Er kann kaum jemals, weder für die eigene noch für die andere Person, eine Voraussage treffen, weil er nicht imstande ist, im voraus zu berechnen, welcher «Magnet» sich fühlbar machen wird, wann und mit welcher Intensität.

Der Eingeborene, der anfangs folgerichtig auf ein gestecktes Ziel lossteuert, kommt soundso oft nicht an diesem Ziele an und kann sich selbst einfach nicht erklären, warum er ganz wo anders landet, als wie er wollte. Er ist in äußerster Verlegenheit, wenn wir ihn fragen: Warum hast du das so oder so getan? Und wahrscheinlich wird er antworten: Das weiß ich auch nicht, denn ich hatte etwas ganz anderes im Sinne. Diese geistige Labilität verleitet leicht dazu, im Eingeborenen nur ein «großes Kind» zu sehen, was aber grundverkehrt ist. Denn das Denken des erwachsenen Naturmenschen ist etwas Gewordenes, Fertiges, Reifes, das seinem ganzen Leben Form und Inhalt gibt, wohingegen das Denken, Wollen und Fühlen eines Kindes noch im Werden begriffen ist und daher noch etwas Lückenhaftes, Unselbständiges, Unfertiges darstellt. Der erwachsene Eingeborene will in jedem Fall seiner Erkenntnis gemäß handeln und tut es faktisch auch, weil er sich nicht bewußt wird, daß er soundso oft seitwärts «abgelenkt» wird.

Nach dem Gesagten ist es unschwer zu verstehen, daß der Naturmensch gerade in der Sphäre des Religiösen mancherlei «Abirrungen» ausgestzt ist. Es wurde ja bereits betont, in welchem Maße die Religion Inhalt und Ziel seines Lebens ist, und daß alles Geschehen des täglichen Lebens wiederum in der Religion seinen Ausdruck findet. Hier, wenn irgendwo, machen sich die unsichtbaren «Elektromagneten» mit ihrer unheimlichen Kraft bemerkbar und ziehen in die Irre. Und meist sind es gerade die intelligenteren Eingeborenen, die plötzlich auf Seitenwegen herumtappen und die schönsten Häresien und Wahnideen verkaufen, ohne daß ihnen das Unsinnige ihres Tuns zum Bewußtsein kommt. Die «Elektromagneten» drehen sich mal wieder, ohne daß sie es merken. Rufen wir die Leute an und machen sie auf ihre Gleichgewichtsstörung aufmerksam, so erschrecken sie, werden beschämt und suchen sich möglichst schnell wieder auf das richtige Geleise zu bringen. Dieses normale (weil in der Natur der Eingeborenen begründete) Abgleiten ist für den

seelenkundigen Missionar beinahe etwas Alltägliches. Seine Aufgabe besteht darin, beständig zu wachen, um rechtzeitig eingreifen zu können. Wieviele «kuriose Ideen» seiner Schäflein hat er in langen Jahren schon korrigieren, wie viele aufregende Gerüchte und phantastische Pläne beseitigen, wieviele Eruptionen dämpfen müssen, damit kein Harm, kein Unglück geschieht!

Nun nehme man aber den Fall, daß das Arbeitsgebiet eines Missionars zu groß und ausgedehnt ist, um von ihm ständig überschaut werden zu können, und daß die Eingeborenen, heidnische und christliche, in den Außenbezirken zu lange sich selbst überlassen bleiben. Oder man nehme den Fall aus dem vergangenen Kriege, daß Missionare in ihrem Kontakt mit den Eingeborenen behindert, ja für Jahre von ihnen ferngehalten wurden. Unter diesen anormalen Verhältnissen ist es sehr leicht möglich, daß nicht nur ganz vernünftige Einzelmenschen, sondern sogar ganze Gruppen und Dorfschaften der «magnetischen» Zugkraft folgen und irgendwo in religiösen Wahnvorstellungen und Schwarmgeistereien landen. Es wäre gewissenlos, daraus der Mission einen Strick drehen zu wollen.

Und schließlich soll man nicht vergessen, daß eine Zeitspanne von 50—100 Jahren für die Missionierung eines Naturvolkes nicht hinreichend ist, um die Eingeborenen zu einer endgültigen Stabilisierung ihres geistigen Lebens zu erziehen. Wie lange hat es in Europa gebraucht! Rechnen wir also damit, daß naturnotwendig noch hie und da Gasblasen aus den modernden Überresten heidnischer Vergangenheit an die Oberfläche steigen und platzen. Es wird Humuserde gebildet, in der nach und nach sich christliches Leben und christliche Wahrheit in ungetrübtem Glanze entfalten können.

Miscellanea.

Als erste Nachkriegssendung erreichten uns aus China die «Folklore Studies», seit 1942 herausgegeben vom Museum of Oriental Ethnology der Katholischen Universität in Peking. Trotz der mannigfachen durch die Kriegsereignisse bedingten Schwierigkeiten gelang es dem Redaktor, P. Dr. Matthias Eder SVD, Jahr für Jahr einen umfangreicheren Band erscheinen zu lassen (Vol. I [1942] 109 S.; II [1943] 216 S.; III [1944] / 1 159 S. / 2 155 S.; IV [1945] 343 S.; V [1946] 500 S.). Das Jahrbuch stellt sich in den Dienst eines bisher von der offiziellen Sinologie wenig gepflegten Zweiges des reichen chinesischen Lebens, der eigentlichen Volkskunde. Erfreulicherweise treten von Anfang an auch Missionare als Mitarbeiter auf, die aus ihren meist begrenzten Wirkungskreisen wertvolle Beiträge liefern (vorderhand Missionare von Steyl und Scheut). Bei der großen Bedeutung der Volkskunde, speziell der religiösen Volkskunde, die in den FS eine besonders liebevolle Pflege findet, für die praktische Missionsarbeit, können wir den mutigen Herausgeber und seine Mitarbeiter, unter denen sich auch chinesische und japanische Gelehrte befinden, nur beglückwünschen zu den bisherigen Leistungen. Wir hoffen zuversichtlich, daß die Jahrbücher auch außerhalb der Grenzen Chinas bekannt und geschätzt werden. In China selbst dürften sie nach Wiederherstellung von Ordnung und Verkehr zum unentbehrlichen Werkzeug der Männer der Praxis werden. Beckmann

*

In Tsinanfu (Schantung) ist 1943 eine chinesische Übersetzung des Codex Juris Canonici erschienen, aber infolge der schon so lange dauernden Abgeschlossenheit ist die Kunde davon erst jetzt auf Umwegen zu uns gelangt durch die «Revista Española de Derecho Canónico» (Madrid), die in Heft 3 ihres ersten Jahrganges (1946) eine eingehende Würdigung bringt aus der Feder des Kanonisten P. J. A. Eguren SJ (Schanghai): «A proposito de la traducción china del Códico de Derecho Canónico» (p. 779-791). Das Ereignis ist wichtig genug, daß es auch unsern Lesern angezeigt wird. Die Übersetzung ist unter Protektion des Apostolischen Delegaten, Msgr. M. Zanin, aus der Zusammenarbeit des damaligen Apost. Vikars von Tsinanfu (heute Erzbischof), Msgr. C. R. Jarre OFM und des Chinesen Li Ki Jen entstanden. Beide Autoren waren für diese Aufgabe qualifiziert: Msgr. Jarre wirkte seit 1905 als Missionar in China, war auch Professor für Kirchenrecht in Tsinanfu und Rom (Antonianum und Propagandakolleg), bis er 1929 als Apost. Vikar wiederum nach Tsinanfu berufen wurde. Als Publikationen von ihm sind bekannt einige Arbeiten in den früheren Jahrgängen des «Antonianum» und vor allem die lateinische Übersetzung des chinesischen Zivilgesetzbuches (Tsinanfu 1937). Li Ki Jen ist chinesischer Rechtsgelehrter und war lange Zeit als Richter im chinesischen Appellationsgericht tätig. — In den CCS 1943, 392 ss. und 680 ss. wurden die Grundzüge der Übersetzung bekannt gegeben und einige Ungenauigkeiten

angemerkt. Die Übersetzung hat selbstverständlich keinen amtlichen Charakter; ihre große Bedeutung liegt viel mehr darin, daß so der Codex Juris Canonici den gebildeten Chinesen, vor allem den Juristen, zugänglich gemacht wird. Diese Bedeutung kann nicht unterschätzt werden. J. Zürcher SMB

*

Die berühmten «Pláticas» des Fray Bernardino de Sahagun sind bekanntlich von P. Póu y Marti OFM in aztekischer Sprache mit dem spanischen Resumé von Sahagun's Hand in der Ehrle-Festschrift veröffentlicht worden (José Póu y Marti OFM, El libro perdido de las Pláticas o Coloquios de los doce primeros misioneros de México. Micellanea Fr. Ehrle. Roma 1924, III, p. 281-333). Eine vollständige Übersetzung des aztekischen Textes in eine Kultursprache ist bis heute nicht erschienen. Wie dem von Prof. Franz Termer herausgegebenen «Bericht über die Tagung der deutschen Ethnologen zu Frankfurt a. M. vom 19. bis 21. 9. 1946» (Hamburg 1947, S. 26) zu entnehmen ist, hat Prof. Walter Lehmann noch vor seinem Tode die «Pláticas» ins Deutsche übersetzt. Diese erste deutsche Übertragung soll demnächst unter dem Titel «Sterbende Götter und christliche Heilsbotschaft» aus dem Nachlaß von Prof. Lehmann durch Dr. Kutscher als III. Band der «Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen» (Latein-Amerikanische Bibliothek, Berlin) herausgebracht werden. Die Drucklegung sei bereits in Angriff genommen. Ich selbst hatte vor 20 Jahren, angeregt durch meinen verehrten Lehrer Prof. Walter Lehmann (Berlin), schon größere Stücke der «Pláticas» ins Deutsche übersetzt, nachdem mir P. Póu y Marti in liebenswürdiger Zuvorkommenheit das volle Übersetzungs- und Editionsrecht übergeben hatte. Der letzte Krieg hat leider meine (noch unvollständige) Übersetzung vernichtet; es blieb mir nicht eine Zeile erhalten. Wir dürfen uns darum um so mehr freuen, in absehbarer Zeit eine gute deutsche Übersetzung der missions- und religionswissenschaftlich äußerst wertvollen «Pláticas» in Händen zu haben, und zwar aus der Feder von Prof. Dr. Walter Lehmann, der wegen seiner profunden Kenntnis aztekischer Sprache und Kultur wie kein zweiter unter den Mexikanisten zur Übersetzung und Kommentierung des nicht leichten Sahagun-Textes befähigt war. Georg Höltker

*

Die Library of Congress (Washington) gab einen Faksimiledruck des ersten Buches heraus, das auf den Philippinen gedruckt wurde. Es handelt sich um die Doctrina Christiana (Manila 1593). So nach einer kurzen Anzeige in «The Cath. Historical Review» XXXIII (Washington, April 1947), 93f. Dieser erste Katechismus in tagalischer Sprache mit lateinischer und spanischer Übersetzung, nimmt sowohl in der Missions- wie auch in der Druckgeschichte eine hervorragende Stellung ein. Ausführlich handelt darüber P. Dorotheus Schilling O.F.M., Vorgeschichte des Typendruckes auf den Philippinen. Gutenbergjahr-

buch, Mainz 1937, 202-216. Da bisher kein Exemplar bekannt war, kommt der Neuausgabe eine erhöhte Bedeutung zu. Beckmann

*

Nach dem italienisch-abessinischen Krieg mußten bekanntlich die Kapuzinermissionäre von Toulouse mit ihrem wackern Bischof Jaroussau das Feld räumen. Einer von ihnen, P. Exupère, beschäftigt sich aber noch unablässig mit jenem Volk und dessen Sprache. Durch seine gründliche Kenntnis des Amharisch (amarigna), der weitverbreiteten Alltagssprache, und des Ge'ez (gueez, der von vielen nicht mehr verstandenen liturgischen Sprache, hat er sich in Paris, wo er jetzt weilt, einen guten Namen gemacht. Kürzlich hat er die «Société des amis du gueez» gegründet (Adresse: 26 rue Boissonade, Paris XIV) für alle jene, die an Aethiopien, seinen Sprachen und seiner Religion interessiert sind. Nachdem er schon eine «METHODE DE LECTURE ETHIOPIENNE» in der Imprimerie Nationale herausgegeben hat, befindet sich nun ein DICTIONNAIRE GUEEZ-FRANÇAIS-AMARIGNA ebendort im Druck: ein altes Manuskript des italienischen Kapuzinermissionärs P. Giusto da Urbino, der unter Kardinal Massaia wirkte und ein Freund und zeitweiliger Begleiter des großen Abessinienforschers Antoine d'Abbadie war. Eine eigenartige Verwicklung geht mit dieser Drucklegung ihrer Lösung entgegen: Antoine d'Abbadie hatte nämlich damals auch einen Diktionär in Bearbeitung und hat zu diesem Zweck selber die dieser Sprache eigenen Buchstaben gezeichnet, die dann in Frankreich gegossen wurden und als die schönsten der Welt gerühmt werden. Da sich aber d'Abbadie mit der Imprimerie Nationale verworfen, gab er sein Wörterbuch in einer Wiener Druckerei heraus. Jene Lettern waren somit nie in Gebrauch gewesen, bis sie P. Exupère für seine METHODE DE LECTURE und nun für diesen Diktionär ans Tageslicht beförderte. Die Imprimerie Nationale druckt diesen Diktionär auf Staatskosten, weil er der französischen Buchdruckerkunst und der französischen Forschertätigkeit alle Ehre eintragen wird. P. Walbert

*

Missionare, die sich ethnologischen und linguistischen Forschungen widmen, haben selten die Befriedigung, ihre Studien zu einem glücklichen Abschluß zu führen und im Druck der Nachwelt zu vermitteln. Die Manuskriptsammlungen, die auf manchen Missionsstationen lagern, sind jedoch wertvolle Schatzkammern, aus denen kommende Generationen schöpfen können. So fand P. Rob. J. Sullivan SJ einen Großteil seines Stoffes für eine lehrreiche Dissertation über die Nahrungssuche der Tena-Indianer in Alaska unter den Manuskripten eines Missionars, des P. Julius Jetté SJ († 1927), der 30 Jahre in Yuton, Alaska, wirkte und eine Fülle von Beobachtungen und Forschungen linguistischer und ethnologischer Natur hinterließ. Die Sprache der Tena beherrschte er so, daß diese von ihm sagten: «he spoke it as well as we do ourselves». Sein unvollendetes Hauptwerk bildet eine ethnologische Encyklopädie der Tena. Diese und andere Manuskripte finden sich auf der Missions-

station von Nulato, Alaska. (Rob. J. Sullivan, The Tena's Food Quest. The Cat. University of America. Anthropolical Series No 11. Washington 1942, p. VI/VII.) Beckmann

*

In «The Clergy Monthly» (Ranchi, Indien) X (1946/7), 145-160, 181-192, hat P. J. Sanders SJ eine größere Arbeit über die «Opera Servilia» publiziert, die hier erwähnt werden soll, weil sie nicht nur für Indien, sondern auch für andere Missionsländer bedeutend ist. Die Schwierigkeiten in der praktischen Interpretation des Can. 1248 über die Sonntagsheiligung sind ja überall groß. Nach einem geschichtlichen Exkurs über die Entwicklung dieses Kirchengebotes und nach einer eingehenden Berücksichtigung der neueren Publikationen (es fehlt allerdings: X. Bürkler, Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen Chinamission, Rom 1942), äußert Sanders den dringenden Wunsch nach einer einheitlichen Interpretation für Indien, in der die besondern Missionsverhältnisse berücksichtigt werden sollten. Als Leitgedanken hierfür schlägt er nach Noldin-Schmitt (Summa Theol. Mor. II. n. 266) vor: «An opus in modo, quo exercetur, impedimento sit libertati ad cultum Dei». Dieser Gedanke wäre sicher fruchtbar für eine sinnreiche Auslegung des Sonntagsruhe-Gebotes! J. Zürcher SMB

*

Einer kleinen Notiz in der «Pacific Islands Monthly» vom 18. März 1947, S. 10, zufolge erscheint jetzt in Rabaul, der früheren Hauptstadt des Territory of New Guinea, eine Wochenzeitung für die Eingeborenen, die von der vorläufigen (australischen) Nachkriegsregierung herausgegeben und gedruckt wird. Die Sprache der Zeitung ist ausschließlich Pidgin Englisch. Auch schreibkundige Eingeborne veröffentlichen ihre Beiträge in dieser Zeitung. In einer der letzten Nummern wurden die farbigen «Naturkinder» (?) darüber belehrt, wie man europäische Kleidung (sic!) tragen müsse. Diese Nachrichten aus Rabaul sind als Ergänzung zu meinen Artikeln über «Pidgin Englisch» (NZM, I, 1945, 44-63) und «Kleiderfrage in Neuguinea» (NZM, II, 1946, 43-55) nicht ganz ohne Interesse. Georg Höltker

*

Stand der Neger- und Indianer-Missionen in den Vereinigten Staaten 1946. Dank einer Zusammenfassung des Jahresberichtes von P. J. B. Tennelly S. S., Sekretär der Commission for Catholic Missions among the Colored People and the Indians in «The Catholic Historical Review» XXXIII (Washington, April 1947) 88f sind wir in der Lage, die neuesten Ziffern über die eigentliche Missionsarbeit in Nordamerika vorzulegen. Die Zahl der katholischen Neger betrug 1946 321 995, die sich auf 366 eigene Kirchen mit 545 Priestern verteilen. 62 294 schwarze Kinder werden in 283 katholischen Schulen unterrichtet. An Bekehrungen brachte das Berichtsjahr 1945/46 einen Zuwachs von 7056, eine Zahl, die bisher in keinem Jahr erreicht wurde. — Von den in den Reservationen und in Alaska lebenden 280 000 Indianern sind 92 000

katholisch. Sie werden auf 110 Hauptstationen (mit 290 Nebenstationen) von 150 Priestern betreut (dazu kommen noch 50 Priester, die nicht hauptamtlich in der Indianermission tätig sind). 67 katholische Schulen stehen Indianerkindern offen. Beckmann

*

Über das Schulwesen in den englischen Kolonien in Afrika, nämlich in Nyassaland, Nord-Rhodesien und Tanganyika, zeigen die letzten offiziellen Berichte, die überhaupt noch konkrete Angaben zum Thema geben konnten, folgendes Zahlenbild:

Nyassaland

(nach dem «Report of Education Department» von 1939, denn die «Reports» von 1940 und 1941 haben keine Einzelangaben mehr):

Bevölkerung [1]	1 673 000
davon in den Schulen	12,3 %
davon wieder in Regierungsschulen [2]	3,6 %
Schüler in den Regierungsschulen	61 207
Schüler in den Missionsschulen	145 244

Nord-Rhodesien

(nach dem «Annual Report, Native Education», 1939):

Bevölkerung	1 366 425
in den Schulen	9 %
in den Regierungsschulen	3,1 %
Schüler in den Regierungsschulen	42 674 [3]
Schüler in den Missionsschulen	81 710

Tanganyika Territory

(nach dem «Report of the Education Department» 1937, denn im «Report» von 1939 sind keine detaillierten Angaben mehr zu finden):

Bevölkerung	5 022 640
in den Schulen	4,4 %
in den Regierungsschulen	0,62 %
Schüler in den Regierungsschulen	31 150
Schüler in den Missionsschulen: vermutlich über	190 000

«Rechnet man in einem Volke 25 % der Gesamtbevölkerung auf die Kinder im schulpflichtigen Alter, so ergibt das für die drei Kolonien 26 % aller Neger, die in irgendwelchen Schulen unterrichtet werden und davon 7 %, die in Regierungsschulen sind», sagen die beiden Autoren Godfrey and Monica Wilson in ihrem neuen Buche «The Analysis of Social Change» (London-Cambridge 1945, p. 10), dem auch die obigen statistischen Angaben entnommen sind. Georg Höltker

[1] Es handelt sich in dieser und den folgenden Statistiken ausschließlich um Neger und nur um Schulen für die Neger-Bevölkerung.

[2] Unter «Regierungsschulen» fasse ich immer die eigentlichen Regierungsschulen und die von der Regierung unterstützten und darum von ihr auch kontrollierten Schulen zusammen.

[3] In seinem «Report» von 1942 meldet der Erziehungsdirektor, daß in den Regierungsschulen die Schülerzahl seit 1939 um 100 % gestiegen sei.

Japonica.

Von Prof. Dr. Joh. Beckmann S.M.B.

Die Erforschung der älteren Missionsgeschichte Japans hat teils in Japan (Anesaki und später der Kreis um die Monumenta Nipponica), teils in Europa, zumal unter den Jesuiten und Franziskaner, solche Fortschritte gemacht, daß man unbedingt eine neue kritische Gesamtdarstellung der Periode erwarten sollte. Aber eine Reihe Neuerscheinungen - alle in Rom entstanden oder gedruckt - lassen doch deutlich erkennen, daß ein solches Unternehmen noch verfrüht wäre oder aber nur geleistet werden könnte von einem Meister der Synthese, der zudem mit der Einzelforschung wohl vertraut sein müßte.

Eine gründliche Einzelstudie, die gleichzeitig eine Zusammenfassung langjähriger Forschung darstellt, bietet P. G. Schurhammer S. J. über den Aufenthalt und das Wirken des hl. Franz Xaver in Japan[1]. Die zahlreichen Quellen, auf denen er fußt, hat er entweder erstmals (wie z. B. Frois) oder neu herausgegeben (wie die Briefe und Schriften des Heiligen selbst). Teilfragen geographischer oder geschichtlicher Natur wurden schon in kritischer Einzelforschung klargelegt. So ist denn diese vorliegende Synthese für die grundlegenden Jahre der werdenden Japanmission ein trefflicher und zuverlässiger Führer. Schritt für Schritt folgt der Verfasser dem Heiligen von den entfernteren und näheren Vorbereitungen nach Kagoshima, Miyako, Yamaguchi und Bungo und stellt schließlich in einem zusammenfassenden Rückblick die Resultate und Aussichten nach Xavers Aufenthalt in Japan für dieses Land zusammen.

Nach Franz Xaver ist es vor allem die überragende Gestalt des Visitators Al. Valignano, welche die Missionsinteressenten fesselt, aber bisher nur spärlich behandelt wurde. P. J. F. Schütte S. J. widmet sich der Erforschung dieses Mannes und seines Werkes mit besonderem Eifer. Und da er bei seinen archivalischen Studien mehr oder weniger Neuland betritt, sind ihm bereits eine Reihe überraschender und für die Aufhellung der Missionsgeschichte des Fernen Ostens wertvolle Funde geglückt, die nach und nach wohl der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden. In einem bescheidenen Teildruck einer Dissertation[2] legt der Verfasser an Hand der Berichte Valignanos an den Ordensgeneral die ersten Eindrücke über dessen Japanaufenthalt dar, wie sie besonders für die Beurteilung und Gestaltung der japanischen Missionsmethode bedeutend wurden. Valignano erlebte in Japan zunächst eine tiefgehende Enttäuschung über den Charakter der Japaner, speziell der japanischen Christen, und die Lage der Mission. Die erste Reaktion darauf war eine durchgreifende Reform der Berichterstattung in die Heimat, für welche er eine möglichst wahrheitsgetreue Darstellung verlangte und durchzuführen versuchte. Dann setzte sein «Ringen um die Missionsmethode» ein, daß sich in den Berichten echt menschlich und psychologisch verständlich wiederspiegelt und schon in den ersten Ansätzen den weitblickenden Missionsobern verrät. Es geht vor allem um die doppelte Frage: 1. «ob diese Art, Christen zu gewinnen, gut und richtig ist, und 2. ob es gut ist, im Bekehrungswerk weiter voranzugehen, obwohl wir nicht so viele Arbeiter haben, eine Seelsorge, wie sie sein muß, zu gewährleisten» (S. 31). «Diese Art» war die Methode der vorausgehenden Jahrzehnte speziell unter der Leitung Franc. Cabrals, deren Mängel Valignano klar durchschaute, aber auch aus den konkreten Verhältnissen verständlich zu machen suchte. Bei Darlegung der Gründe pro und contra zu den angegebenen Punkten kommen bereits wichtige Fragen der Japanmission aus den Jahren um 1579 zur Sprache (so die Vermehrung der Missionskräfte und die Frage des einheimischen Klerus, Stellung und Befugnisse der Ordensobern in Japan, Stellung eines Bischofs in der japani-

---

1 Der hl. Franz Xaver in Japan (1549—1551) 48 S. (Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft / Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire. I), Schöneck/Beckenried 1947.

2 Alexandro Valignanos Ringen um die Missionsmethode in Japan. Juli—Dezember 1579. 50 S. Rom, Borgo S. Spirito 5, 1944.

schen Mission - der bereits für Japan bestimmte Melchior Carneiro S. J. wird vom Visitator und den Japanmissionaren abgelehnt (S. 46) - und die Finanzierung der Mission, besonders Vermehrung der Einkünfte bei Ausweitung des Missionswerkes). Bilden die vorliegenden 50 Seiten auch nur den Auftakt für die Beurteilung Valignanos in Japan, so sind sie doch, weil auf bisher unbekannten Quellen fußend [3], für die Kenntnis der Mission und ihrer Methode von größtem Wert, zumal der Verfasser sich um die sachliche, nichts beschönigende, wohl aber verstehende Darstellung bemüht.

Als Frucht des ersten Japanaufenthaltes A. Valignanos veröffentlicht sodann P. H. J. Schütte das Ceremoniale per i Missionari del Giappone [4]. Dieses Ceremoniale, das in portugiesischem Urtext und italienischer Übersetzung erstmals der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wird, enthält in 7 Kapiteln eine bis in die lezten Einzelheiten gehende Instruktion des Visitators aus dem Jahre 1581 für das äußere Verhalten der Missionare im Verkehr mit den Japanern im allgemeinen und mit den Christen im besonderen, für den Verkehr untereinander und für die zu übende Gastfreundschaft. Grundlegend für das gesamte Verhalten der Missionare ist nicht das Beispiel der japanischen Laien, sondern das der Bonzen der Zen-Sekte [5]. An diesem Punkt setzt nun die Gegenbeweisführung des Generals Claudius Aquaviva in seinem Brief vom 24. Dezember 1585 ein, der im Anhang S. 315-324 veröffentlicht wird. Aus ihm klingt die ernste Besorgnis um den guten Geist der Gesellschaft Jesu in Japan, sowohl für die europäischen Patres und Brüder wie vor allem für den japanischen Nachwuchs. Speziell die Tugenden der Armut und Demut glaubt der vorsorgliche General durch die Verfügungen des Visitators in Gefahr. Auf Valignano machten die Vorstellungen seines ehemaligen Studiengenossen und Freundes einen tiefen Eindruck. Wohl suchte er in einem langen Brief vom 20. Dezember 1586 an Aquaviva sein und der Missionare Vorgehen zu rechtfertigen und vor allem zu erklären - dabei weist er auch auf den Umstand hin, daß die Schrift an einem Tag und in einer Nacht entstanden ist -. Den Missionaren gegenüber vertritt er jedoch die Bedenken des Generals. Das führt zu Verbesserungen, speziell des ersten Kapitels, das in seiner veränderten Form 1587 den Japanmissionaren zugesandt wurde und S. 282-313 zum Abdruck kommt. Auch beim zweiten Aufenthalt in Japan und nach langen Beratungen mit den dortigen Missionaren spricht sich der Visitator grundsätzlich für die Anpassung an die sozialen Verhältnisse des Landes aus, ebenso an seine Formen der Höflichkeit, Gastfreundschaft, etc., sucht jedoch durch andere Bestimmungen den vom General geäußerten Gefahrenmomenten wirksam zu begegnen. Das Ceremoniale blieb von 1581—1592 in Kraft, da es durch den «Libro delle Regole» ersetzt wurde.

Alle diese Bemühungen um eine einheitliche Linie des methodischen Vorgehens, über welche der Herausgeber in einer längeren Einführung berichtet, zeigen zur Genüge, daß Valignano nicht übereilt und kritiklos voranging, sondern sich weitgehend von den Verhältnissen des Landes und, wie öfters betont wird, auch von den lokalen Verhältnissen, ferner von japanischen Gönnern und Mitarbeitern bestimmen ließ. Die gesamten Vorschriften des Ceremoniale beschränkten sich auf das äußere Verhalten der Missionare, wozu auch konsequenterweise die Ausführungen über die Anlagen der Missionsstationen und Kirchen gehören (Kap. 7). Über die Geisteshaltung der Missionare oder ihre Anpassung an religiös-sittliche Inhalte japanischer Kultur in Predigt und Katechese wird nichts ausgesagt. Doch sind die vielfach ein-

---

[3] Leider wird keiner der wichtigen Quellentexte im Urtext mitgeteilt, auch nicht in den Anmerkungen.

[4] Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão. Di Alexandro Valignano S. J. Editione critica, introduzione e note di Giuseppe Fr. Schütte S. J. 359 pp. Edizioni di «Storia e Letteratura», Via XXIV Maggio 10, Roma 1946.

[5] «Por omde, os Padres e Irmãos não am de ter comta com o que vem fazer aos seculares, pera elles seguirem daquela maneira, mas hão sempre de investigar o modo que tem os bomzos, porque nisto vay tamto que, fazendose doutra maneira, se perverte toda a ordem e fiqua como zombaria crer que os Padres e Irmãos fazem serimonias de seculares; e por não terem este advertimento, se introduzirão emtre of Padres costumes que dizer-lhes aguora que fação o contrario parece que hão de estranhar» (p. 182). — Zum besseren Verständnis dieser Bestimmung werden im Appendix zwei alte Texte über den Zenbuddhismus abgedruckt, der eine aus der Grammatik des P. J. R. Tçuzzu (Makao 1620), der andere aus einem Bericht des spanischen Kaufmanns Bernardino de Avila Girón.

gestreuten methodischen Hinweise nicht ohne Interesse und Bedeutung, so die Betonung der Methode «von oben nach unten» S. 168). Dabei wird aber aufs strengste verboten, sich in politische Verhältnisse einzumischen und christliche Daimyos mit Belieferung von Kanonen zu unterstützen (S. 150), anderseits aber doch wieder eine weitgehende Anpassung an die Landessitten bezüglich der Geschenke (das ganze 6. Kapitel liest sich wie ein Traktat der «Geschenkmethode» - die Einschränkungen, die später gerade bezüglich der Geschenke vorgenommen wurden (S. 69 ff.), zeigen aber auch in diesem Punkte den Ernst, mit welchem Valignano vorging), von allen Missionaren wird eine würdevolle Feier der Liturgie verlangt, wiederum mit Hinweis auf das Benehmen der Bonzen (S. 151); bezüglich des Sakramentenempfanges der Christen sollen die Missionare langsam vorgehen und selbst die besten nur 3—4 mal im Jahre zur Kommunion zulassen (S. 168 ff.), eine Bestimmung, die sich aus der Zeitlage wohl verstehen läßt. Auffallend ist, daß selbst beim Kirchenbau eine grundsätzliche Anpassung an die japanische Kunst abgelehnt wird, nur auf die notwendig zu übende Gastfreundschaft müssen die Missionare Rücksicht nehmen [6].

In einer wohlverständlichen Entdeckerfreude wird das Ceremoniale vom Herausgeber wohl überschätzt [7], doch wird ihm jeder für die Mühe und Arbeit, die er sich mit der sorgfältigen Herausgabe dieses Werkes gegeben hat, Dank wissen [8]. Wir hoffen zuversichtlich, daß die eingangs angegebenen Quellen S. 3 [1] zur Akkommodation in der japanischen Mission bald der Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden.

Im oben genannten Brief von 1585 spricht General Cl. Aquaviva die Vermutung aus, die Fortschritte der japanischen Mission würden die Mithilfe von Missionaren anderer Orden notwendig machen, und Bestimmungen, wie sie das Ceremoniale enthalte, würden von diesen nicht beobachtet. 10 Jahre später wurde diese Vermutung Tatsache, genau mit der Einweihung der ersten Kirche der Franziskaner in Japan 1594. Den Franziskanern folgten Dominikaner und Augustiner. Ihr methodisches Verhalten entsprach tatsächlich den Befürchtungen Aquavivas, dessen Worte als Motto der Mendikantenpraxis hätten dienen können [9]. Infolge der sich steigernden Schwierigkeiten der neu angekommenen Missionare mit den Jesuiten sandten die Mendikanten gemeinsam 1622 den Dominikaner Diego Collado als den Vertreter ihrer Interessen nach Rom, also im Gründungsjahre der Propaganda, die sich infolge dessen von Anfang an mit den schwierigen Fragen der japanischen Mission zu befassen hatte.

---

6 «... que as igrejas se façâo de tal maneira que se guarde o costume de nossa Europa, tendo a capella polo comprido, e nam pera a traves, como os Japões acustumam de fazer suas varelas, porque na forma das igrejas não convem imitalos, pois as suas são sinagogas de satanas es as nossas igrejas de Deos ...» (p. 278).

7 «Il manoscritto che stiamo per pubblicare, contiene il più decisivo e il più ingegnoso di tutti i tentativi di adattare l'attività dei Missionari della Compagnia di Gesù nella primitiva Chiesa giapponse alle abitudini di vita del paese» (p. 3).

8 Erleichtert wird die Benutzung des Werkes vor allem auch durch das Verzeichnis und die Erklärung der japanischen Ausdrücke und ein gutes Sach- und Namenregister.

9 «Oltre ciò bisogna anche prevedere all'avvenire, che quando questa dispensatione che adesso per aventura pare ad alcuni necessaria, sarà con l'uso radicata et fatta legge ...; et si deve havere l'occhio che crescendo con la gratia divina ogni giorno tanto cotesta messe, fra poco tempo sarà bisogno chiamare altre operarii, o siano preti secolari o religiosi o di tutte due sorti, et in tal caso V. R. consideri, quanto si edificarebbono della Compagnia. Et pure non facendo essi l'istesso, ben vedrebbono i naturali che questa dignità che noi procuravamo non era tanto congionta con la nostra santa legge, che gli altri predicatori et religiosi anch' essi non stessero senza. Nè pare che si debba temere che doppo tanto tempo siano i principali et prudenti della natione per scandalizarsi et stimare in poco le cose nostre, se pure, come è necessario, è stato predicato loro l'Evengelio, perchè ivi havran veduto Christo Nostro Signore dispregiato, povero et finalmente ignudo in Croce, et gli Apostoli poveri anch'essi et bisognosi d'ogni cosa et maltratti dal mondo. Hora, chi questa dottrina predica, non so perchè debba ascondere tanto lungamente la virtù della Croce et la imitatione die Christo che predica per Dio, il quale et consigliò et mostrò con esempio la volontaria povertà et il dispregio d'ogni cosa mondana ...» (p. 320).

Schon 1623 sah der Collettore von Portugal, Antonio Albergati, die Hauptaufgabe der Propaganda darin, «daß sie die Streitigkeiten unter den Ordensleuten beilegt, die Obern verpflichtet, ihre Missionare vom Handel abzuhalten und nur eifrige und mutige Missionare auszusenden» [10]. Das neue Buch des Serviten Dr. P. Lino M. Pedot, eine Dissertation der missionswissenschaftlichen Fakultät der Propaganda [11], bildet eine breit angelegte und bis in die letzten Einzelheiten gehende Beweisführung dieser Thesis des Collettore von Portugal. Auf eine Fülle unveröffentlichter Dokumente, vor allem aus dem Propaganda Archiv, dann aber auch aus dem Vatikanischen Archiv und den Ordensarchiven in Rom (der Dominikaner, Karmeliten und Jesuiten) aufbauend, verfolgt er, nach einer kurzen Einleitung über die Lage der Mission in Japan und den Beginn der Auseinandersetzungen zwischen den Jesuiten und Mendikanten, Schritt für Schritt den Gang der Ereignisse in Rom, Madrid und Lissabon und sucht aus dem verworrenen Knäuel der verschiedenen Interessenten vor allem die Stellung der Propaganda selbst klarzulegen. Es ging zunächst um die Freiheit der Glaubensverkündigung für die Mendikanten in Japan, die ihnen trotz päpstlicher Erlaubnisse immer wieder von den Jesuiten verweigert wurde. Die Propaganda vertrat den Standpunkt der Mendikanten und fand dafür in Madrid Gefolgschaft und Anerkennung, während sich der portugiesische Indienrat auf die Seite der Jesuiten stellte (die Mendikanten waren ja durchwegs Spanier, die Jesuiten dagegen wenn nicht Portugiesen, so doch im Dienste des portugiesischen Patronates, was sich auch in einer dazwischen spielenden Rivalität zwischen Makao, bzw. Goa und Manila zeigt). Die Angelegenheit wurde zu Gunsten der Mendikanten durch päpstliches Breve vom 22. II. 1633 entschieden, das 1634 auch die königliche Bestätigung erhielt [12]. Diese Entscheidung wurde vor allem durch einen Brief des seligen P. Sotelo O. F. M. aus dem Kerker von Omura vom 20. I. 1624 beeinflußt, dessen Echtheit von den Jesuiten angefochten wurde, von der Propaganda jedoch mit vieler Mühe bewiesen werden konnte.

Eine zweite Angelegenheit der japanischen Mission war die Weihe und Sendung von Bischöfen, besonders um der verfolgten und notleidenden jungen Christenheit die notwendigen einheimischen Priester (und Bischöfe) zu geben. In dieser Frage sah sich die Propaganda bald vor schier unüberwindbaren Schwierigkeiten. Auf der einen Seite stand das königliche Patronatsrecht im Wege, das Philipp II. auch für Japan beanspruchte und das die Propaganda für Länder, welche nicht spanischer bzw. portugiesischer Kolonialbesitz waren, nicht anerkennen wollte. Auf der andern Seite fand sie keinen sichern Weg, die geweihten Bischöfe in den Fernen Osten gelangen zu lassen. Nach jahrelangen Beratungen wurde schließlich der Konventuale P. Antonio della Padre di Dio zum Erzbischof von Japan bestimmt und mit ihm der Brahmane Matthäus de Castro als Bischof. Beide kamen über Persien nur bis Goa, wo der Erzbischof bis zum Jahre 1653 blieb, ohne die Möglichkeit zu haben, weiter nach Japan vorzudringen [13].

Das dritte Unternehmen, an welchem P. Collado O. P. aktiv beteiligt war, sollte eine eigene «Kongregation vom hl. Paulus» innerhalb des Dominikanerordens werden. Dieser sollte neben der Rosenkranzprovinz auf den Philippinen die Missionierung

---

10 L. Kilger, Die ersten fünfzig Jahre Propaganda. ZM 1922, 18.

11 La S. C. de Propaganda Fide e le Missioni del Giappone (1622—1838). Studio storico-critico sui documenti dell'archivio della stessa S. C. ed altri archivi romani. (Urbaniana. Ser. II n. 7, Pont. Institutum Missionale Scientificum. Dissertationes selectae n. III). 369 pp. Roma, Via S. Marcello 20 A, 1946.

12 Aus den vielfach verschlungenen Verhandlungen lernt man vor allem zwei neue Faktoren der jungen Propagandakongregation kennen: den Nuntius in Spanien als Mittelsperson für die Missionen in den spanischen Gebieten und den Colettore von Portugal für jene in den portugiesischen Kolonien. Gerade diese Verhandlungen zeigen, mit welcher Entschlossenheit und Zielstrebigkeit Ingoli, der erste Sekretär der Propaganda, das gesamte Missionswesen unter die Leitung der neuen Konregation zu bringen bestrebt war.

13 Aus den Verhandlungen, die P. Pedot wiederum Schritt für Schritt verfolgt, ergibt sich bereits eindeutig die Haltung der Propaganda, die fernöstlichen Missionen vom Patronat zu befreien bzw. frei zu halten. Diese bisher kaum bekannten Verhandlungen werfen auch ein neues Licht auf die einige Jahrzehnte später durchgeführte Sendung der ersten Apost. Vikare.

der Gebiete außerhalb der Philippinen übertragen werden. Die Kongregation wurde 1633 vom General des Ordens gegründet, ging aber infolge innerer Schwierigkeiten und mangelnder Organisation bald wieder ein. Auf einer neuen Reise nach Europa, die besonders der erloschenen Kongregation dienen sollte, kam P. Collado 1640 bei einem Schiffsbruch ums Leben. — In einem weiteren Kapitel behandelt P. Pedot noch verschiedene Meinungsverschiedenheiten bzüglich einiger Gewissensfälle und der Sakramentenspendung, bei denen die Jesuiten die weniger strenge, die Mendikanten die strengere Richtung vertraten. Eine Reihe von römischen Tribunalen beschäftigte sich damit im Auftrag der Propaganda [14].

Alle Bemühungen der Propaganda wurden jedoch durch die Ereignisse in Japan selbst zur Unfruchtbarkeit verurteilt, denn hier wütete die Verfolgung heftiger und grausamer als je zuvor. Über die wichtigsten Ereignisse, soweit sie in den Berichten der Propaganda zur Sprache kommen, berichtet P. Pedot, ebenso über die unablässigen Bemühungen der Propaganda, neue Missionare nach Japan zu senden, wie überhaupt über das immer wieder im Laufe des 18. Jahrhunderts auftauchende Interesse der Kongregation an der nicht vergessenen Japanmission. Aus der gesamten, durchwegs ruhigen, aber nicht immer übersichtlichen Darstellung P. Pedots ergibt sich, daß das Interesse der Propaganda an der Mission in Japan ein außerordentlich reges war, ja daß die Linien ihres Vorgehens und Verhaltens in anderen Missionen hier bereits in den wichtigsten Einzelzügen vorgezeichnet sind, so daß, bei allem negativen Ausgang der Bemühungen für die Japanmission selbst, diese Ausführungen für die Geschichte der Propaganda eine grundlegende Bedeutung haben.

Ein wertvolles Hilfsmittel zum Studium der japanischen Missionsgeschichte schuf Prof. Leo Magnino mit den «Pontificia Nipponica» [15], deren erster Teil 96 päpstliche Dokumente, sowie einige der Propaganda zur alten Missionsgeschichte Japans von Paul III. bis Benedikt XIV. vorlegt. Eine kurze Einführung zu jedem einzelnen Dokument stellt dieses in den Rahmen der allgemeinen japanischen Missionsgeschichte. Die einzelnen Stücke werden teils direkt aus den Handschriften, teils aus verschiedenen Sammelwerken abgedruckt, so daß nun in einem handlichen Band zusammengefaßt wird, was vorher in verschiedenen Einzelpublikationen zerstreut war.

---

14 Im Vergleich zu den tiefer gehenden Gegensätzen in der chinesischen Mission handelte es sich hier nur um weniger wichtige Fragen, die deshalb auch viel kürzer hätten behandelt und nicht in dieser ermüdenden Wiederholung hätten aufgeführt werden müssen.

15 Le relazioni tra la Santa Sede e il Giappone attraverso i documenti pontifici. Parte Prima (secc. XVI—XVIII) (Bibliotheca Missionalis 5, 189 S.). Officium Libri Catholici, Romae 1947. — Wir werden auf dieses Werk noch näher eingehen, wenn auch der zweite Teil vorliegt und uns zur Besprechung zugesandt wird.

Hophan, Otto: **Die Apostel.** 432 Seiten mit einem Titelbild. Verlag Räber & Cie., Luzern 1946.

In diesem Apostelbuch berichtet nicht nur der Forscher, sondern der Freund erzählt seine tiefsten Erlebnisse mit seinen Freunden, diesen «lieben Männern», unsern geistigen Vätern. Das geschieht auf eindringlich überzeugende Weise, vielfach in dichterischer Sprache. Des Verfassers Anliegen ist es, seine Leser möchten die Apostel, die als Erste Licht und Leben Christi in die Welt hinausgetragen haben, kennen und lieben wie Väter. Wir hoffen, es werde ihm gelingen. — Fast möchte es einem leid tun, als kühler Kritiker an ein solches Werk heranzutreten. Missionstheoretische Belange werden ja auch nur am Rand gestreift. So bezwecken diese Zeilen in erster Linie, das Erscheinen dieses Buches möglichst vielen Missionaren bekanntzugeben. — Das Einleitungskapitel behandelt Berufung, Sendung und Aufgabe der Apostel. Dann wird Charakter- und Lebensbild jedes Einzelnen mit Einschluß von Markus und Lukas gezeichnet. Der Verfasser stützt sich dabei vor allem auf die Primärquellen, die neutestamentlichen Berichte, die erschöpfend herangezogen und ausgewertet werden, ausgenommen bei der Behandlung des hl. Paulus, wo sich die Beschränkung ohne weiteres versteht. Für die andern fließen nun allerdings die Quellen leider nur zu spärlich. P. Otto weiß aber auch auf Grund weniger Aussprüche, scheinbar nebensächlicher Bemerkungen der Evangelisten oder gar des bloßen Namens von jedem ein packendes Bild zu entwerfen und Tiefgründiges zu sagen. Gerade diese Tiefenschau ist die Stärke des Buches. Mit Recht wird den Angaben der Apokryphen mißtraut. Sie bieten etwa Anlaß zu Vergleichen oder Erwägungen. Die ersten Kirchenschriftsteller kommen auch zu Wort. Da sich ihre Angaben manchmal widersprechen und schwer zu werten sind, tut der Verfassesr gut, sie einfach im Auszug wiederzugeben. Die genauen Schriftnachweise lassen stets erkennen, wie weit gesicherte Tatsachen vorliegen, und die Vermutungen beginnen. — Aus der reichhaltigen Literatur ist hauptsächlich die deutschsprachige katholische angegeben und verwertet. Das genügt vollauf für den Zweck des Buches. Dieser Zweck rechtfertigt es auch, daß der Verfasser seine Auslegung von Texten oder Ansicht darbietet, ohne auf entgegenstehende Ansichten einzugehen. — Das Apostelbuch sei vor allem den Aposteln von heute in Heimat und Mission empfohlen. Jeder wird in einem dieser Väter sich selber wiederfinden. Das hat ja P. Otto besonders schön gezeigt, wie ganz entgegengesetzte Charaktere und unterschiedliche Talente in dieses Kollegium Aufnahme fanden. Der Herr hat jeden genommen wie er war, mit seinen Vorzügen und Fehlern, und jeden ernst genommen und geschult und gefördert. Jedem hat er den Platz angewiesen, wo er sich ganz entfalten und Großes leisten konnte für das Reich Gottes. — Was wir von diesem Buche noch besonders erwarten, ist Anregung zu Studium und Betrachtung des Neuen Testaments. F. Lachenmeier

Zameza, P. José, S. J.: **Catecismo Misional.** Guiòn de doctrina misional teorico-practica para uso de los Colegios. 71 pp. Editorial «El Siglo de las Misiones», Bilbao 1947 [2].

In kurzen Fragen und Antworten werden systematisch zusammengefaßt: eine theologische Begründung der katholischen Missionsaufgabe, die Bedeutung und Auswertung des Gebetes für die Missionen, und die heimatliche Organisation des Missionswerkes. So wird die Broschüre recht praktisch für den Prediger und Katecheten. Zürcher

Correspondance de Nicolas Clénard, publiée par Alphonse Roersch. Académie Royale de Belgique; classe des lettres et des sciences morales et politiques; collection des anciens auteurs belges, nouvelle série No. 2. Tome I: texte (259 pp.) 1940; tome II: notes et commentaire, tables (189 pp.) 1940; tome III: recueil de lettres traduites en français (213 pp.) 1941. in-8°, prix: 150 frs. Bruxelles, Palais des Académies.

Il faut signaler la curieuse aventure spirituelle de ce curé de la Campine belge,

directeur des Béguines de Diest, qui, féru d'humanisme et du bonheur d'enseigner le grec et le latin à Louvain et à Paris, s'improvise arabisant et missionnaire de l'Islam. Nicolas Clénard (1493—1542) se servit de l'hébreu qu'il connaissait bien pour découvrir tout seul la grammaire arabe (y compris la valeur des lettres de son alphabet) en n'ayant à sa disposition que le psautier polyglotte d'Augustin Giustiniani, dominicain, mort évêque de Nebbio, qui fut en 1518 chargé par François Ier de la première chaire d'arabe à Paris. Son enthousiasme de philologue lui fait accepter l'offre de Fernand Colomb, fils de Christophe, d'un emploi à la nouvelle bibliothèque que celui-ci organise à Séville. Clénard espère trouver en Espagne un bon maître d'arabe parmi les esclaves maures; il se perfectionne dans l'étude de cette langue tout en faisant le métier de précepteur et de professeur d'humanités à Salamanque, à Evora, à Braga et à Grenade. Jusqu'ici notre humaniste demeure dans sa ligne, mais à Salamanque, il fait la connaissance de François de Vitoria qui le presse de se mettre au service d'une vérité plus haute en écrivant contre l'Islam; les musulmans abondent encore en Espagne et en Grèce: que Clénard rédige en latin des réfutations et les fasse traduire en arabes et en grec et diffuser dans ces pays. Clénard comprend qu'il ne s'agit plus de s'amuser à faire de la linguistique à propos des traductions arabes de Galien ou des écrits médicaux d'Avicenne: il lui faut devenir islamisant et apôtre, et d'abord traduire à l'usage des missionnaires et polémistes le Coran et les livres des traditionnistes, en somme connaître l'Islam pour apprendre à l'attaquer. Ne trouvant pas de manuscrits arabes dans la Péninsule, il s'embarque pour le Maroc. Sa grande lettre du 9 avril 1541 à Jacques Latomus est un des meilleurs temoignages du temps sur la vie quotidienne à Fès, sur ses écoles et ses libraires. Clénard est très pris par le souci de son apostolat futur et s'applique à réunir les moyens nécessaires pour s'y préparer. La méfiance et l'intrigue le contraignent à rentrer en Espagne bredouille. Il songe à introduire l'enseignement de l'arabe à Louvain et refuse une chaire qu'on lui offre en Espagne. Son projet semble murir. Il adresse à Charles Quint une grande épître supplicatoire où il lui expose son curriculum vitae et requiert son appui. Chose étrange, dans cette lettre, comme dans celle qu'il écrivit en 1541 à Arnold Streyter, il semble avoir totalement oublié la circonstance qui l'a tourné de la linguistique vers l'apostolat, l'intervention de François de Vitoria, si clairement relatée pourtant dans la lettre du 12 juillet à Jacques Latomus. Dès 1540, il songeait aussi à l'apostolat des juifs et pressait Jean Petit, évêque de Santiago du Cap Vert de faire fonder à l'Université de Coimbre, en même temps qu'une chaire d'arabe, une chaire d'hébreu et de rabbinisme, lui suggérant d'y placer un juif lettré chargé tout spécialement de traduire les écrits talmudiques. On pense à Ramon Lull, à ses appels en faveur de chaires de langues orientales, à ses suppliques à Philippe le Bel et à l'Université de Paris: mais Clénard semble ignorer totalement la tentative du Majorcain, de même que tout l'effort du moyen-âge, de Pierre le Vénérable à Ramon Marti, dans la controverse avec l'Islam. Ces textes seront pourtant connus de Bibliander qui en publiera un certain nombre, dont la traduction médiévale du Coran et la réfutation de Ricoldo de Monte-Croce, à Bâle en 1543, l'année qui suit la mort de Clénard. (Machumetis ejusque successorum vitae ac doctrina ipseque Alcoran ... adjectae sunt confutationes multorum ... authorum. Basilae, Oporinus 1543; une seconde édition, sans nom de lieu ni date, est de 1550.) L'humaniste, autodidacte en linguistique arabe, n'a pas connu non plus ses prédécesseurs en islamologie, et lui-même a trop peu vécu pour laisser une œuvre. Mais il est d'autant plus frappant de constater l'identité des méthodes d'évangélisation que préconisent, indépendamment les uns des autres et à plusieurs siècles de distance, ces chrétiens blessés au cœur par le mystère de l'Islam. Avant tout le connaître à fond, parler sa langue, puis lui restituer un Evangile intégral qu'il ne connait que par bribes mais respecte d'avance. Les médiévaux, Guillaume de Tripoli, Ricoldo, Lull, savaient en outre qu'on peut parler aux musulmans dans la langue de leurs auteurs spirituels, mais il faudra attendre jusqu'au XIX et au XX siècles pour que les chrétiens redécouvrent le soufisme, à moins que de nouvelles recherches ne viennent nous révéler des aspects insoupçonnés de l'islamologie de la Renaissance. Le cas Clénard est d'un grand intérêt psychologique: cet ecclésiastique entiché de lettres, dont les épitres à la fois disertes et puériles révèlent une complaisance en soi à peine tempérée d'ironie, devient tout d'un coup émouvant quand, pris à son propre jeu, il s'aperçoit que les mots sont les instruments d'une doctrine qui peut être de vie ou de mort. Il faut être reconnaissant à M. Roersch, spécialisé depuis longtemps dans l'étude de son auteur sur lequel il publia dès 1900 un important mémoire, en

collaboration avec l'admirable érudit arabisant que fut Victor Chauvin, d'avoir fourni cette parfaite édition critique et ce savant commentaire des lettres de Clénard.
P. de Menasce O.P.

Chappoulie, Mgr Henri: **Clartés sur l'horizon.** Perspectives missionnaires. 175 pp. Bloud & Gay, Paris 1946.

Ce fut une idée vraiment heureuse que de réunir en un volume ces différents articles qui, pour la plupart, ont paru dans le Bulletin «L'Union Missionnaire du Clergé de France», de 1938 à 1945, d'autant plus que les numéros de ces années ne nous sont guère accessibles. «L'Union Missionnaire du Clergé de France» veut être le trait d'union entre les missionnaires actifs et le clergé français. C'est là aussi le but que se proposent les éditoriaux de Mgr Chappoulie. Aussi pourra-t-on s'y rendre compte de l'effort accompli par la France missionnaire durant cette guerre. D'un intérêt tout spécial sont les articles - d'ailleurs fort nombreux - qui se rapportent au clergé indigène. On reconnaîtra avec joie que tous ces articles sont imprégnés d'un esprit foncièrement catholique, certes sans renier aussi son origine française. Aussi saura-t-on gré à l'auteur de porter un jugement si claire, mais aussi si catholique sur les événements d'Indochine. Jean Mesot SMB

Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz. Annuaire Missionnaire catholique de la Suisse. 1947. 96 S. Selbstverlag des SKAMB, Freiburg.

Unter der geschickten Leitung des Redaktors P. Walbert Bühlmann OFMCap. berichten heimgekehrte Schweizer Missionare über Missiongeschicke während des vergangenen Weltkrieges. Die Beiträge sind durchwegs lebendig geschrieben und voll herrlichen Optimismus. Sie bieten darüber hinaus aber auch wertvolle Einzelbeiträge zur Missionskunde, zumal solche direkten Zeugnisse auf Süd-, Zentral- und Ostafrika, aus Japan, der Mandschurei und Südsee immer noch sehr selten sind. Einleitend stellt P. de Menasce in abgewogenen und kritischen, aber von herzlichem Wohlwollen getragenen «Perspectives» die Schweizer Missionen und den Schweizer Missionar in den Rahmen der gesamten Weltmission. W. Heim SMB gibt über die bisher veröffentlichten Biographien von Schweizer Missionaren eine eingehende bibliographische Übersicht. Die gewöhnliche Jahresbibliographie beschließt den Band. Die Beilage für die Unio Cleri orientiert über die kommende Missions-Ausstellung in Luzern (Sept. 1947), die ersten 25 Jahre des Priestermissionsbundes in der Schweiz und über «das Gebetsapostolat im Dienste der Mission». Beckmann

Lopetegui, León S. J.: 1. **La Constitución «Romani Pontificis»** de San Pio V, del 2 de Agosto 1571. Estudios Eclesiasticos XVI (Salamanca 1942) 487-511. — 2. **San Francisco de Borja y el plan misional del san Pio V.** Primeros pasos de una congregación de Propaganda Fide. Archivum Historicum Soc. Jesu XI (Romae 1942) 26 pp. — 3. **El Papa Gregori XIII y la Ordinación de mestizos hispano-incáicos.** Xenia Piana (Roma 1943), 179-203.

Vorliegende Aufsätze, die gleichsam am Rande der Acosta-Studien des rührigen Verfassers liegen, verdienen weiteren Kreisen bekannt zu werden, zumal sie während des Krieges erschienen sind und wohl nur eine spärliche Verbreitung gefunden haben. — 1. In dieser rechtshistorischen Untersuchung über die im CIC can. 1125 aufgenommene Konstitution Pius V. bemüht sich der Verfasser mit gutem Erfolg um den Nachweis, daß die genannte Konstitution zunächst für Peru ausgestellt wurde, um erst später auf andere Länder ausgedehnt zu werden. Die Ausführungen, gestützt auf verschiedene Handschriften des Vat. Archivs, des Ordensarchivs, sowie auf den ursprünglichen Text von Acosta's De procuranda Indorum salute, verbessern nach der geschichtlichen Seite hin die Darstellung von P. Pedro Puthota Rayama, De Constitutione S. Pii Papae V, Romani Pont. in: Periodica de re morali et canonica (1937/38). — 2. Auf Grund der bereits veröffentlichten Dokumente in den Mon. Hist. S. J. und neuen Archivfunden kommt der Autor zur Erkenntnis, daß die beiden Heiligen auf dem Gebiete der Missionen sehr eng zusammengearbeitet haben, speziell bezüglich

der Missionen in den spanischen Kolonien; daß ferner ein Resultat dieser Zusammenarbeit auch die Kardinalskongregation von 1568 ist. Das bereits bekannte Schreiben Pius V. an Philipp II. stimmt wesentlich mit einem Entwurf Polancos, des Sekretärs Frz. Borjas überein. — 3. Im Mittelpunkt dieses wertvollen Beitrages zur Frage des einheimischen Klerus in Südamerika steht eine Bittschrift der Mestizen von Peru (wohl Schüler des Jesuitenkollegs von Lima) aus dem Jahre 1583 an Papst Gregor XIII. Diese sucht, die Rücknahme der königlichen Bestimmung von 1578 zu erwirken, die die Weihe von Mestizen speziell dem Erzbischof von Lima (gegen die früher von Gregor XIII 1576 gegebene Erlaubnis) verbot. Wie die königliche Verfügung von 1588 zeigt, hatte die Bittschrift Erfolg. Diese ist lateinisch abgefaßt und wird vom Herausgeber aus den allgemeinen missionsgeschichtlichen Zusammenhängen heraus erklärt.

Beckmann

Fulgentius, Rev.Fr., O.F.M.Cap.: **Bishop Hartmann.** VII, 452 pp., Allahabad, The Indian Press, 1946.

Der Diener Gottes Anastasius Hartmann, O.F.M.Cap., Bischof von Patna (Indien), gest. 1866, hat im Verlauf der Jahrzehnte verschiedene Biographen gefunden. Bald nach seinem Tode veröffentlichten die beiden berufensten Mitbrüder, Maximus Kamber und Anton-Maria Gachet, die ersten Lebensabrisse Hartmanns, ersterer in deutscher Sprache, Luzern 1867, letzterer in englischem und französischem Idiom, Calcutta 1868, Fribourg 1876. Die Feier des 100. Geburtstages von Anastasius rief die zwei gemeinsam arbeitenden Biographen Adrian Imhof und Adelhelm Jann auf den Plan, die eine auf reichem und doch noch ungenügendem Quellenmaterial fußende Darstellung boten im Werke: Anastasius Hartmann von Hitzkirch ... Ein Lebens- und Zeitbild aus dem 19. Jahrhundert; Luzern 1903. Gleichzeitig legte letzterer eine Sammlung von Anastasius-Akten an, die alle irgendwie das Leben und die Zeit des Bischofs betreffenden Schriftstücke enthalten sollte, um dann endlich daraus die maßgebliche Biographie erstehen zu lassen. Schließlich gelang es ihm, wenn nicht die Biographie zu schreiben, so doch die Veröffentlichung der großangelegten Monumenta Anastasiana (auf ca. 9 Bände berechnet) bis zur Hälfte ins Werk zu setzen. (Siehe die Würdigung durch Professor J. Beckmann in NZM 1 [1945], 69-72.) Als Ersatz für die zu erwartende abschließende Biographie dienten dem indes aufgenommenen Seligsprechungsprozeß kleinere Schriften, die von Adelhelm Jann (Immensee 1920) und Erich Eberle (Freiburg 1944, englisch von P. Ephrem, Cap., USA, im Catholicus, Allahabad). Dazu kam aus der Feder des Universitätsprofessors Serge Barrault das eindrucksvolle Seelenbild: Mgr Anastase Hartmann (1803—1866) ou L'Agneau gardant la tunique sans couture, Paris 1933. — Zu diesen älteren, längst vergriffenen Büchern und zu den jüngern kurzen Abrissen tritt nun die hier anzumeldende neue englische Biographie des P. Fulgentius, Indienmissionär. Dieser hat den Vorteil wahrgenommen, den ihm die Biographie seines ersten Vorgängers Gachet und die beginnenden Monumenta Anastasiana bieten können. So entstand eine für das Volk berechnete brauchbare Biographie, in der die genannten Quellen, insbesondere die erste reichlich zu Worte kommen. Ja ein näherer Vergleich mit Gachet zeigt, daß große Partien wörtlich oder unter sprachlicher Verbesserung übernommen wurden. Es zeichnet sich aber gegenüber dem Vorgänger durch klarere Linienführung aus, besonders bezügl. des Wirkens in Bombay-Poona; auch ersetzt er manche etwas gefühlvoll empfundene Partien des Sekretärs und persönlich beteiligten Freundes durch nüchternere Darlegungen, ohne indes die wirkliche Größe des Dieners Gottes zu beeinträchtigen. Gerade hierbei war ihm die Kenntnis der Monumenta förderlich, sodaß man ihren Spuren öfters begegnet, besonders etwa zusammenfassende Darstellungen. Das stark ins Wirken Hartmanns eingreifende sog. goanesische Schismas erscheint im Lichte neuerer Forschungen, wie etwa von E. Hull, S. J.; die Neuordnung der Mission Bombay-Poona wird entsprechend dem Rahmen der fürs Volk berechneten Biographie nicht so eingehend behandelt, wie es die reichen Dokumente der Monumenta erlaubt hätten. In allen Phasen des Lebens aber tritt uns ein Mann entgegen, der deutlich jene Züge menschlicher und übernatürlicher Größe trägt, wie sie im Schlußbild der Charakteristik, auch dieses in Nachahmung von Gachet, gesamthaft geschildert wird. Ist nun diese Biographie auch nicht das gewünschte und ersehnte abschließende Werk über Bischof Hartmann - es war nicht möglich noch beabsichtigt -, so bleibt es doch als eine pietätvolle, verbesserte Auflage der Biographie von Gachet eine wertvolle Gabe, und wir sind darüber erfreut,

daß schon die 2. Auflage angekündigt werden kann. Hoffentlich ist es möglich, die unterdessen erschienenen neuen Bände IV und V (dieser eben im Druck) vorher einzusehen. P. Krispin Moser O. F. M. Cap.

Catholic Bishops' Conference of India. — **Report of Meetings of Working and Standing Committees.** I. Bangalore, Oct. 14—20, 1945, 130 pp.; II. Bangalore, Aug. 22—26, 1946, 100 pp. (Good Shepherd Convent Press, 20 Brigade Road, Bangalore).

Für das Verständnis der gegenwärtigen Lage der katholischen Kirche im werdenden neuen Indien sind die vorliegenden Bändchen, welche die Stimme der indischen Bischöfe und ihre Stellungnahme zu den großen Problemen der indischen Gegenwart enthalten, eine ganz große Hilfe. Es sind zwar keine offiziellen Berichte der Bischofskonferenzen selbst, sondern der Unterabteilungen derselben, der «Working and Standing Committees», die unter Vorsitz des Erzbischofs Perier von Calcutta 1945 und 1946 in Bangalore ihre Beratungen pflegten und deren Berichte und Beschlüsse hier vorliegen. Fünf Unterausschüsse (für Kath. Aktion, Verteidigung kath. Interessen in der Öffentlichkeit [The Vigilance Committee], kath. soziale Tätigkeit, Seminarbildung, Erziehung) bilden das Working Committee und bearbeiten mit ihren Hilfskräften die einzelnen ihnen zustehenden Fragen, berichten über die Tätigkeit während des Jahres und legen Entschlüsse und Lösungsversuche vor. Sowohl die Berichte, die stets ein reiches und wohl dokumentiertes Material aufweisen, als auch die Resolutionen gewähren einen Einblick in das Ringen und Kämpfen der indischen Kirche, wie wir ihn in dieser Aufgeschlossenheit und Weite für Indien bisher nicht besaßen. (Bemerkenswert dürfte wohl die Tatsache sein, daß auch der Patriarch von Goa persönlich oder durch einen Delegierten an allen Beratungen teilnimmt.) Das Standing Committee, dem vorderhand die Erzbischöfe und der Bischof von Bangalore als Sekretär angehören, nimmt Stellung zum Wirken der genannten Unterausschüsse des Working Committee wie auch zu solchen Fragen, welche die Gesamtheit der indischen Katholiken berühren. Die Berichte beider Committees hinterlassen den Eindruck einer jugendfrischen Lebendigkeit und eines prächtigen Optimismus, obwohl auch die Schwierigkeiten alter und neuer Art scharf und realistisch gezeichnet werden. Auf Einzelheiten der reichhaltigen Bändchen hoffen wir bald in einer Rundschau über Indien näher eingehen zu können. Beckmann

Gay, Mgr Jean: **La Doctrine Missionnaire Du Vénérable Père Libermann.** 173 pp. Imprimerie Catholique Basse-Terre (Guadeloupe), Maison-Mère des Pères du Saint-Esprit, Paris 1943.

Die «Lettres spirituelles» und die «Ecrits spirituels» des Diener Gottes P. Libermann sind schon längst der Öffentlichkeit zugänglich gemacht worden. In neuester Zeit wurden sie noch ergänzt durch die 13bändigen «Notes et documents relatifs à la vie et à l'œuvre du Vénérable François Marie Paul Libermann» (Paris 1929—1941). Auch systematische Bearbeitungen seiner Gedanken fehlten nicht (Vulquin, L'esprit du Vén. Libermann, Paris 1893. Directoire spirituel, Paris 1910. Lithard, Spiritualité spiritaine, Dillen 1938). Aber auf eine «Missionslehre» des Vaters der großen Missionsgesellschaft vom Hl. Geist warteten wir bis jetzt noch vergebens. So sind wir dem ehemaligen Generalsekretär der Kongregation, der nun inzwischen zum Bischof von Guadeloupe ernannt wurde, dankbar, daß er, auf Anregung von P. Leloir W. V. hin, diese Arbeit in Angriff genommen hat. Zunächst stutzt man, in einer «Doctrine Missionnaire» mehr als die Hälfte über «l'abandon à Dieu» zu lesen (1-116), worin Msgr. Gay den Zentralgedanken von Libermanns Lehren über das geistliche Leben sieht. Doch wer P. Libermann, «der die spiritualistische Auffassung des Priestertums am konsequentesten vertritt» (J. Sellmair), kennt, ist darob nicht mehr überrascht. Allem voran geht ihm das geistliche Leben seiner Söhne und unerbittlich schreibt er ihnen: «Es ist besser, mit Jesus gekreuzigt und in jeder Hinsicht nichts zu sein, als seine eigenen Gelüste durchzusetzen und die ganze Welt zu bekehren». Doch gleichzeitig weiß er ja, daß «jene, die an sich arbeiten, um innerliche Menschen zu werden, immer auch ernst und wirksam am Heil und an der Heiligung der Seelen arbeiten» (G. Goyau, La Congrégation du Saint-Esprit, p. 184 s). So könnten also diese 120 Seiten, ähnlich wie etwa Chautard, L'Ame de tout Apostolat, zum Taschenbuch

jedes Missionärs werden, wenn man auch sagen muß, daß diese klare und systematische Darstellung mit den vielen Einteilungen etwas lehrhaft wirkt und so etwas von der Ursprünglichkeit und Frische von Libermanns Schriften, der alles eher als ein Systematiker war, verloren hat. — Der zweite Teil berührt dann die konkreten Missionsprobleme im einzelnen (117-173): Apostolatsmethoden, Eingeborne Elite, Anpassung, Beziehung mit den zivilen Behörden, die kirchlichen und die Ordensobern in den Missionen. Wenn man diese Kapitel durchliest, muß man jenen zwei ergrauten Missionären vom Heiligen Geist schon recht geben, die mir versicherten: wer das Missionsleben kenne, bekomme aus den Schriften von P. Libermann einfach den Eindruck, daß er die «expérience africaine» hatte. Also ein neuer «Missionstheoretiker», der neben Thomas a Jesu, Lavigerie, Schmidlin, Warneck u. a., ohne je in den Missionen gewesen zu sein, doch Bestes und Fruchtbarstes für die Missionen geschrieben hat!

P. Walbert Bühlmann, O. F. M. Cap.

Flachère, P. A. des Missions Etrangères de Paris: **Monseigneur de Guébriant.** Vol. I Le Missionnaire. 583 pp. Librairie Plon, 8, rue Garancière, Paris (6e), 1946.

Es ist erfreulich, daß dem 1935 verstorbenen Generalobern der Pariser Missionare eine so umfangreiche Lebensbeschreibung gewidmet wurde, die, nach dem ersten vorliegenden Band zu urteilen, seiner würdig zu werden verspricht. Der Verfasser, ehemals Missionar in Szetschwan und erfolgreicher Missionsschriftsteller, fußt für die Darstellung der 25jährigen Missionstätigkeit von Msgr. de Guébriant als einfacher Missionar (1885—1910) vor allem auf die zahlreichen Briefe des Verstorbenen selbst, besonders an seine Familienangehörigen. Wenn der junge Missionar im fernen Szetschwan sich entschuldigt, daß infolge schlechter Postverbindung oder dringender Arbeiten vielleicht einmal 2—3 Wochen vergehen sollten bis zum nächsten Brief (S. 110) dann versteht man leicht, daß sich aus einer so ausgedehnten Korrespondenz ein Tag für Tag zu verfolgendes Lebenswerk rekonstruieren läßt. P. Flachère läßt seine wertvolle Quelle meist selbst sprechen (ca. ⅔ des Werkes setzt sich aus Briefen und Bruchstücken zusammen, für die leider nicht konsequent das genaue Datum angegeben wird), so daß sein Werk zu einem eigentlichen Quellenwerk für ein Stück chinesischer Missionsgeschichte wird. Der Briefschreiber selbst, P. de Guébriant, zeichnet sich in diesen absichtslosen und vertraulichen Dokumenten als ein selbstloser, stets opferbereiter Missionar (was der Biograph allerdings vielfach erst durch seine genauen Ortskenntnisse erklären muß), dann aber auch als feinen Beobachter und schlichten Berichterstatter. Nach den ersten Jahren in Tchao Hoa Tchen sehen wir den jungen Missionar bereits 1887 als Vorsteher und Organisator des Distriktes Kuin Lin, dann von 1893 an mit einigen Unterbrechungen auf seinem eigentlichen Arbeitsfeld im gebirgigen Grenzland von Szetschwan, Yünnan und Tibet, im weiten Distrikt Kien Tchang, wo er inmitten riesiger Schwierigkeiten seitens der Natur (weglose, unerforschte Gegend, teils tropisches, teils sibirisches Klima) und Menschen (der Mandarine und teilweise auch der verschiedenen Ureinwohner, speziell der Lolos), ein weites Stück Neuland für die Kirche erschließt, mit einigen Familien beginnend, bis er eine ganze Reihe von Gemeinden mit Kirchen und Schulen aufgebaut hatte, deren Oberleitung er schließlich 1910 als Apostolischer Vikar übernehmen darf. Diese ganze Wirksamkeit fällt in eine Zeit blutiger Verfolgungen und Unruhen (1895, 1898 und 1900/01 wird mit wenigen Ausnahmen die gesamte Szetschwan-Mission vernichtet und immer wieder aufgebaut), da das alte China sich gerade in dieser abgelegenen Provinz und in dem noch abgelegeneren Kien Tchang mit allen Mitteln gegen die aufkommende neue Zeit, als deren Exponenten hier meist die Missionare allein erscheinen, zur Wehr setzt. Daß in solch unruhigen Verhältnissen das französische Protektorat eine besondere Rolle spielt, liegt auf der Hand und es gehört unbestritten zu den großen Vorzügen dieses Bandes, daß hier statt aller Theorie die konkrete Wirklichkeit zu Worte kommt und ein gerechtes Urteil über die Stellung der Missionare zum französischen Protektorat und als «politische Agenten» ermöglicht. Zu bedauern ist nur, daß der Verfasser keinen Versuch macht, auch die Gegenseite und ihre Handlungsweise zu verstehen, bzw. keinen Hinweis auf die Ungerechtigkeit der grundlegenden Verträge bietet. (Auch die etwas leichte Art, die Fälschung des Vertrages des Baron Gros von 1860, die hier dem einheimischen Priester Nyen aus der Szetschwan-Mission statt wie bisher dem Pariser Missionar Delamare zugeschrieben wird, zu entschuldigen, ist eines ernsten Historikers nicht

würdig, p. 405). Darüber hinaus bietet das Buch, speziell in seiner zweiten Hälfte, einen seltenen Einblick in das wirkliche Werden einer chinesischen Mission, bei der vorab der Missionar selbst, P. de Guébriant, als wahrer Hirt seiner kleinen Herde hervortritt, ein Mann, der unerschrocken in allen Schwierigkeiten standhält und bei aller aufreibenden Kleinarbeit noch die Zeit zu einem umfangreichen Briefwechsel (aus der 50jährigen Tätigkeit des Verstorbenen sind über 50 000 Briefe erhalten! p. 488) und zur Fortsetzung seiner Studien, der chinesischen und europäischen, findet. Erwähnt seien auch die mannigfachen methodischen Hinweise und Urteile, die Anbahnung der Missionsarbeit unter den Lolos, die Unterstützung französischer Forscher etc. Auch wer zu einzelnen Ereignissen und Urteilen, die teils von P. de Guébriant, teils von seinem Biographen ausgesprochen werden, eine andere Stellungnahme einnimmt, wird freudig die überragende Größe dieses Missionars aus bretonischem Adel anerkennen, in dem sich auch in neuester Zeit die Tradition des Pariser Missionsseminars in vorbildlicher Weise verkörpert findet. Wir hoffen zuversichtlich, daß der 2. Band bald folgen wird, der dem Bischof und Generalobern gewidmet sein wird. Für diesen möchten wir ein reichlicheres Register wünschen, das auch den Inhalt dieses Bandes erschließen würde. Beckmann

Haidar Rammate (Georges Rivoire): **Visages de l'Islam.** 578 pp. Librairie Payot, Lausanne 1946.

Wir Europäer sehen den Islam noch immer, wie er sich Jahrhundertelang zeigte. Er ist für uns Inbegriff von Intoleranz und Fanatismus auf religiösem Gebiet, Feindseligkeit gegen freie Forscherarbeit auf wissenschaftlichem Gebiet. Dieser Zustand der Lethargie, der wohl Jahrhunderte gedauert, so daß er schließlich als typisch mohammedanisch galt, dieser theologische Formalismus, der alles profane Schaffen unterdrückte, wurde endlich von einigen Geistesmännern angegriffen. Ihr Vorkämpfer war besonders der Scheikh Mohammad Abdu (1849—1905), Professor an der Al-Azhar-Universität in Cairo und Großmufti von Ägypten. Er unternahm es, mehrere Jahrhunderte mohammedanischer Geistesgeschichte zu überspringen, um das theologische und profane Wissen im Islam neu an die ersten «Rationalisten» des Islam anzuknüpfen, einen Al-Farabi, einen Avicenna und einen Averroes. Diese Männer waren zwar nicht sonderlich geschätzt von den Mohammedanern, hatten sie doch versucht, dem Verstand im Ringen um Glaubenswerte seine Rolle zuzusprechen und die profanen Wissenschaften zu pflegen. Ihre Verurteilung hatte zum Formalismus geführt - Rückkehr zu ihnen versprach eine neue Ära geistiger Hochblüte. — Der Einfluß des Abendlandes, besonders seines liberalen Geistes, hat diese Wendung möglich gemacht. Die beiden letzten Generationen - wenigstens in ihren Führern - wollen die ausgetretenen Wege verlassen. Sie behaupten, der Islam sei von Anfang an jeder wissenschaftlichen Tätigkeit hold gewesen. Sie zählen die Texte des Qurans, wo profanes Wissen gelobt, vergleichen diese Zahl mit jener, die von theologischen Kenntnissen sprechen und sie sind ganz glücklich festzustellen, der Prophet selber habe profanes Wissen dem theologischen Wissen vorangestellt (cf. 484). — Ein liberaler Geist durchweht also den Islam. Man versucht, die Schranken zwischen mohammedanischem Orient und christlichem Okzident niederzubrechen, um so eine neue Ära mohammedanischen Kulturschaffens hervorzurufen. Man negiert die Vergangenheit bis zu den Vertretern der Falsafa, welche das Abendland kannte aus dem theologischen Ringen des Mittelalters. Diese Geistesmänner stellt man dann heraus als die wirklichen und ausschließlichen Vertreter orthodoxen Islams. Man verweist auf die Kulturleistungen der ersten Jahrhunderte mohammedanischer Geschichte, um zu zeigen, daß Islam nicht geisttötend wirkt, wie dies vielfach angenommen wird. Man zählt die vielen mohammedanischen Wissenschaftler und Gelehrten, die vielen Dichter und Künstler in Architektonik und Dekoration auf, um zu beweisen, wie kulturschaffend der Islam dastand. Besonders aber zeigt man, wie das Abendland von diesem Kulturschaffen des Islam gezehrt hat (121-331). Fast möchte man behaupten, ohne die arabische Scholastik hätte es keine christliche Scholastik gegeben, und die großen Philosophen und Theologen des Mittelalters seien samt und sonders nur Schüler ihrer großen mohammedanischen Meister gewesen. — All dies zählt Visages de l'Islam auf. Das Hauptziel des Autors besteht darin, uns zu beweisen, daß zwischen mohammedanischem Orient und christlichem Okzident kein so klaffender Gegensatz bestehe, oder wenigstens nicht bestehen müsse, wie dies vielfach angenommen wird. Darum zeigt er die

geistigen Zusammenhänge und die gegenseitige fruchtbare Beeinflussung, die natürlich hauptsächlich vom Islam aus kam, weil er früher seine Kulturepoche erreicht hatte. Und die Ausführungen des Autors haben vieles für sich. Die mohammedanische Geisteswissenschaft hat uns viel gegeben. Sie überlieferte uns die großen griechischen Philosophen, wenn auch nicht in reiner Form. Auch dürfen wir nicht daran zweifeln, daß mohammedanische Gelehrte, besonders in der Abbasiden- und Ommayadenzeit ganz Großes geleistet haben auf dem Gebiet der Profanwissenschaft. Aber daraus den Schluß ziehen, Islam und Christentum sei sozusagen dasselbe, wie Haidar Rammate es zu tun scheint, wenn er Amir Ali zitiert: «Sauf la croyance selon laquelle Jésus est le fils de Dieu, il n'y a pas de différence fondamentale entre le Christianisme et l'Islam. Dans l'essentiel ils sont une seule et même religion (S. 563)», ist dennoch etwas arg. Sagte doch H. R. selbst S. 14, das Wesen des Christentums beruhe auf der Tatsache der Incarnatio und Redemptio, und Christsein bedeute «Eingliederung» in den mystischen Leib Christi. Allerdings wenn man die Gottheit Christi leugnet, so fällt alles Wesentliche fort, was Islam vom Christentum trennt, weil im Christentum alle Dogmatik und Moral auf diesen Tatsachen beruhen.

Was am Buche H. R. nicht gefällt, ist die einseitige Betonung des Hervorragenden, das der Islam geleistet hat. Natürlich, der Titel verpflichtet den Verfasser nicht, alles zu sagen - was auch im Rahmen des Buches unmöglich wäre - er bietet nur gewisse Aspekte. Zudem sieht er diese Bilder mohammedanischer Schau so, wie sie einige moderne, liberale Mohammedaner sehen. Visages de l'Islam ist ein Propagandabuch. Auch die Stoffauswahl bezeugt dies. Als solches wurde es schon geschrieben und erschien es erstmals in Artikelserien der Zeitschrift «Mois Suisse», welche ihr Erscheinen einstellen mußte nach dem Zusammenbruch der Achsenmächte, weil sie ganz im Dienste der Ideologien des Faszismus und des Nationalsozialismus stand, um diese für panislamische Zwecke zu verwerten. Dies sagt genug. Die vielen Superlative hätten sonst eine genügend deutliche Sprache geführt. — Weil Visages de l'Islam Propaganda machen soll, wird auch nichts von sozialen Fragen berichtet, vom mohammedanischen Korporationenleben z. B. Zwar schreibt der Verfasser S. 563: «Aucune religion au monde n'a porté un accent aussi prononcé sur la charité. L'Islam est seul à en introduire le commandement dans sa législation sacrée,» - obgleich der Autor weiß, daß das Gesetz der Liebe von Christus stammt, wie er eben vorher selber sagt; indem er Amir Ali zitiert: «La gloire de l'Islam est d'avoir incorporé les beaux sentiments de Jésus dans des lois définies»! - Aber daß in allen mohammedanischen Ländern praktisch nur zwei soziale Klassen bestehen: etwa 10% ganz Reiche, denen 90% Arme gegenüberstehen - und daß die Frau im Islam eine ganz unwürdige Stellung einnimmt, davon spricht H. R. natürlich nicht. Sicher, der Islam bietet gewisse Ansätze zur Lösung sozialer Fragen, aber man wartet noch immer darauf, daß sie angewandt werden. — Wie dem auch sei - im heutigen Kampf um die heiligsten Güter haben wir mit den Mohammedanern Manches gemeinsam, bes. den Glauben an den einen Gott. Und so bleibt nur zu wünschen, daß sich erfülle, was H. R. zum Schluß seiner Ausführungen sagt: «Devant les tenèbres, que le matérialisme militant étend sur l'univers, ces deux mondes ont un patrimoine spirituel commun à défendre» (S. 576).

Franz Schildknecht, W. V.

Sinologica. Zeitschrift für chinesische Kultur und Wissenschaft, Revue des sciences et des arts en Chine, Review of Chinese culture and science. Vol. I, Heft 1, 96 S. Verlag für Recht und Gesellschaft, Basel, 1947.

Diese neue Zeitschrift ist das Organ der 1945 gegründeten Chinesisch-Schweizerischen Gesellschaft. Nach dem vorliegenden ersten Heft zu urteilen - das sich übrigens sehr vorteilhaft präsentiert - will sie vorab dem Kulturaustausch zwischen China und dem Abendland dienen. Neben programmatischen Artikeln chinesischer Mitglieder werden in diesem Heft die Geschicke der chinesischen Universitäten während des Krieges, der Wiederaufbau der chinesischen Wirtschaft, die chinesische Forschung während der Kriegsjahre etc. behandelt. Auffallend ist, daß das Heft noch keine Beiträge von Fachsinologen bringt, ferner daß mit keinem Wort die Existenz der Gesellschaft der Freunde Ostasiens mit ihrer vornehmen Jahrespublikation (VIII. Band, 1946) erwähnt wird.

Beckmann

Lin-Tsiu-sen: **China und Japan im Spiegel der Geschichte.** 2. Band: vom Jahre 1070 bis zur Gegenwart. 384 Seiten. Eugen Rentsch-Verlag, Erlenbach Zürich 1946. Fr. 11.—.

Lin-Tsiu-sen hat im ersten Band seiner vergleichenden Geschichte Chinas und Japans die ethnischen und religiösen Grundlagen aufgezeigt, aus denen sich das Volkstum und die Geisteshaltung des kontinentalen China und des insularen Japan entwickelt haben (vgl. NZM 1946 S. 79). Der 2. Band führt die Gegenüberstellung bis in die Gegenwart fort. Die Schilderung beider Völker und Reiche ist klar, übersichtlich, reich an interessanten Einzelheiten, wie etwa die Darstellung des staatssozialistischen Versuchs des Wang Ngan-shil im 11. Jahrhundert oder die Charakterisierung der japanischen Diktatoren Nobunaga, Hideyoshi und Jeyasu. Wo es in der neuen Zeit um die Auseinandersetzung des Fernen Ostens mit dem Westen geht, bemüht sich Lin-Tsiu-sen, völlig gerecht zu urteilen über das Auftreten der Abendländer auch in den Fällen, die sonst als krasse Beispiele europäischer Machtpolitik gelten, wie der sog. Opiumkrieg, der Tai-ping-Aufstand und die Boxerwirren. In der eigentlichen Gegenüberstellung der chinesischen und japanischen Kultur und Geisteshaltung strebt er zweifellos ebenso nach Objektivität: doch ist es ihm wohl weniger gelungen, die Lichtseiten japanischen Wesens zu erkennen. Japans Sucht nach Macht und seine oberflächliche Aneignung fremder Kulturelemente steht für ihn in scharfem Gegensatz zu Chinas ethischer Schau des Lebens und grundfester Kulturbeharrung: Kirschenblüte und Schwert als Zeichen Japans - Erde und Pflug als Symbol Chinas. — In diesem Band tritt naturgemäß auch die christliche Mission in den Gesichtskreis des Historikers. Der Verfasser zeigt nicht viel Verständnis für das Christentum, steht ihm ablehnend gegenüber. Auch seine Kenntnis der Missionsgeschichte ist offenbar recht dürftig. In der Mongolen-Zeit erwähnt er das Auftreten «christlicher Religionsmänner» (97). Über Franz Xaver spicht er freundlich (S. 160—163; René Fülöp-Miller wird zitiert); die Briefstelle aber, in der Xaver von seinen «vielen Sklaven» und von der Notwendigkeit eines «anmaßenden Auftretens» in Japan schreiben soll (S. 162), findet sich nicht in den echten Briefen. Wenn Lin-Tsiu-sen meint, die Jesuiten hätten China «nur reales Wissen und geistige Anregung gebracht» (164), - also offenbar ohne Forderung eines Glaubens an Christus als Gott und Erlöser -, und nach den «strengeren Lehrweisungen des Papstes» (159) in der Ritenfrage sei das Christentum in China rasch wieder ausgestorben, so stimmt weder das eine noch das andere. Die Christenverfolgungen in Japan wie in China werden nur vom politischen Standpunkt aus gedeutet. — Das Buch über China und Japan ist eine geistvolle Leistung kulturvergleichender Geschichtsschreibung, für den Europäer voll von aufschlußreichen Einblicken in die Welt des Ostens. Der Missionshistoriker wird dankbar dafür sein, die jeweilige Umwelt zu finden, in die er das Wirken der Glaubensboten einzuordnen hat. Hoffentlich ist die ablehnende Haltung, mit der Lin-Tsiu-sen dem japanischen Volke gegenübersteht, kein Hindernis für eine kommende und wünschenswerte friedliche Zusammenarbeit der beiden großen Völker des Ostens. Auch China wußte ja neben dem Pflug das Schwert zu führen, wenn es not tat; und kennt nicht auch die chinesische Kunst den zarten Schimmer der Kirschblüte? Japaner aber haben gerade in Zeiten der Christenverfolgungen gezeigt, daß sie auch für geistige Ideale opfern und sterben können - ohne daß es um Macht oder Rache geht. Kilger

Henninger, Josef: **Über die völkerkundliche Bedeutung von 1001 Nacht.** S. A. Schweiz. Archiv für Volkskunde. XLIV (1947), 35-65.

Vorliegende Studie, in ihrer Substanz die Habilitationsvorlesung unseres geschätzten Mitarbeiters als Privatdozent für Völkerkunde an der Universität Fryburg, bietet eine wertvolle Ergänzung zum Aufsatz des Verfassers in der NZM II (1946), 289-304. Trotz vielfacher Bearbeitung der Märchensammlung versteht er es, auch hier neue Aspekte zu öffnen und zu zeigen, von welchem Nutzen die vielfach plastischen Schilderungen von 1001 Nacht speziell für die Kenntnis der Sitten des arabischen Volkes sind. Natürlich dürfen die einzelnen Märchen nicht wahl- und kritiklos verwandt werden, sondern müssen, wie der Autor an einer Fülle von Einzelbeispielen dartut, auf ihr Alter, ihre geographische Herkunft etc. geprüft werden. Beckmann

Die Anpassung an die Art und das Brauchtum der Nichtchristen in der Gebetsgestik.

Von Univ.-Prof. Dr. Thomas Ohm O.S.B., Münster i/Westf.

Von den vielen Fragen, die sich auf die Verleiblichung des Gebetes[1] beziehen, steht hier nur die Anpassungs- und Aneignungsfrage[2] zur Erörterung, also jene Frage, die speziell den Missionar angeht und die sich aus der Tatsache ergibt, daß sowohl die Christen wie die Nichtchristen in der Gebetsgestik Besonderheiten aufweisen und ihre Art ausprägen[3].

Die Frage erscheint unwichtig und überflüssig, ist es aber nicht. Äußerlichkeiten sind für unser Sein, Leben und Wirken nicht belanglos. Leib und Seele hängen auf das innigste zusammen. Zudem handelt es sich hier um die Gestalt und das Eigengesetz, den Sinn und den Zweck der Völker, und nicht bloß der Völker, sondern auch der Kirche. Muß die Eigenart der Völker ehrfürchtig gewahrt oder demütig der Einheit der Kirche geopfert werden? Ist die Einheitlichkeit oder die Vielfalt das höhere Gut? Sollen wir Einheitlichkeit oder Mannigfaltigkeit oder aber Einheit in der Mannigfaltigkeit und Mannigfaltigkeit in der Einheit anstreben? Sollen wir im Verkehr mit Gott, den Engeln und Heiligen ein und dieselbe sichtbare Sprache oder verschiedene sichtbare Sprachen gebrauchen und gebrauchen lassen? Sicher keine nebensächlichen und gleichgültigen Fragen! Dies umso weniger, als der Missionserfolg bis zu einem gewissen Grad vom richtigen Verhalten der Glaubensboten in Sachen der Gebetsgestik abhängt.

I.

Es ist vorgeschlagen worden, den Bewohnern der Missionsländer nur das Wesen des Christentums zu übermitteln, ihnen aber die Entfaltung, Äußerung und Formung des Christentums zu überlassen. Ähnlich konnte man auf den Gedanken kommen, die Menschen bloß über Eigenart, Wesen, Inhalt, Beweggründe, Ziele und Geist des christlichen Betens zu unterrichten, ihnen aber die Äußerung des Gebetes in Sprache und Gestik anheimzugeben. Sicherlich, das wäre Anpassung im vollkommensten Sinn, bis zur äußersten Grenze, bis zur letzten Möglichkeit. Unter solchen Umständen würde die Art der einzelnen Menschen zum Ausdruck und zur Auswirkung gelangen. Tatsächlich sollte man den Menschen in diesem Bereich weitgehende Freiheit erlauben, sollte man sich hier nicht mehr einmischen, als es gut und notwendig ist. Im Priesterseminar zu Kandy klopfte ein Lehrer, ein Laie, wie mir sein

1 Vielleicht darf ich hier auf mein (noch nicht erschienenes) Buch «Die Gebetsgebärden der Völker und das Christentum» (Leiden 1944) verweisen.

2 Ich habe die Frage bereits ausführlich in meinem Buch behandelt, möchte sie aber hier noch einmal behandeln, in neuer Form, neuer Weise und neuem Umfang.

3 Vgl. Ohm, a. a. O. 31-60.

Neffe in Kolombo erzählte, einmal in einem dringlichen Anliegen, an den Tabernakel mit den Worten: «Du hast gesagt: ‚Bittet und ihr werdet empfangen, klopfet an und es wird euch aufgetan'. Ich klopfe jetzt bei dir an und du mußt mir jetzt meine Bitte erhören.» Gegen solche Gebärden ist nichts einzuwenden. Wir dürfen uns im Gegenteil freuen, wenn Christen ihre Gebete nicht bloß in eigenen Worten, sondern auch in eigenen Gebärden vorzutragen und zu offenbaren verstehen. Aber es wäre nicht angebracht, in diesem Punkt vollständige Freiheit zu gewähren. Man dient dem jungen Menschen nicht, wenn man ihn wild wachsen läßt, man muß ihn lenken, biegen, formen und zurechtrichten. In der Gebetserziehung unserer Neuchristen ist es nicht anders. Im allgemeinen wird auch hier nichts von selbst, vor allem nichts Rechtes. Die neuen Christen müssen von anderen lernen, ihr Gebet in angemessener und würdiger Weise zu verleiblichen. Wir gestatten ihnen beim Gebete eigene Worte, lassen sie aber auch geformte Gebete sprechen. In der Gebetsgestik halten wir es ähnlich, und zwar mit Recht.

II.

Gut, wird man sagen, aber dann räume man wenigstens jedem Volke in der Gebetsgestik völlige Freiheit ein. Wir haben keine Lautsprachen, die alle Menschen und Völker verstehen und sprechen. Die meisten Völker haben ihre eigene Sprache. Ebenso könnte und sollte jedes seine eigene Gebetsgebärdensprache haben. Aber auch diese Anpassung würde zu weit gehen. Es ist nicht notwendig, daß die christlichen Völker in sämtlichen Gebetsgebärden übereinstimmen, ist nicht einmal wünschenswert. Denn es würde ein Zeichen von Armut sein und auf eine Vergewaltigung der Menschen und Völker hinauslaufen. Aber wir brauchen doch Gebetsgebärden, die allen gemeinsam und bekannt sind, die alle verstehen und benützen, die den gleichen Geist und Glauben ausdrücken und fördern, Gebetsgebärden, an denen wir Katholiken einander erkennen und entzünden, Gebärden, welche die Einheit unserer Kirche nach Zeit und Raum offenbaren und wahren. Die Gemeinschaft der Gläubigen, vor allem ihre Gebetsgemeinschaft, ist nicht denkbar ohne gleiche Gebetsgebärden.

Ich denke hier besonders an die Liturgie. Diese benötigt, wie Johann Günther einmal ausführt, «die festgefügte Geste», «weil die kultische Handlung im großen Versammlungsraum von vielen gesehen werden soll». Die Darstellung der Geste solle auf weite Sicht hin ausgearbeitet und dann festgehalten werden. «Große und eindeutige Bewegungen müssen gesucht und, wenn sie glücklich gefunden sind, festgehalten, beibehalten werden.» Das göttlich Gewollte hat sich ewig gleich zu bleiben, also auch die kultische Geste[4]. Das gilt auch für unsere Liturgie in den Missionen.

Das eigentliche Problem ist also das der Vereinigung von Freiheit und Bindung, Besonderem und Allgemeinem oder mit anderen Worten die Synthese. Was dürfen und sollen wir den Menschen und Völkern in der Gebetsgestik lassen, was ihnen nehmen und was ihnen geben?

[4] J. Günther, Cultur der Geste - Geste des Cultus. In: Gestalt 3, 1930/31, 44 f.

III.

Die erste Frage ist die Aneignungsfrage. Unsere Glaubensboten lernen in Asien, Ozeanien, Australien, Afrika und Amerika Weisen der Gebetsverleiblichung und Gebetsgesten kennen, die wir nicht haben und die uns sogar seltsam anmuten. Können, dürfen und sollen sie den Bewohnern der Missionsländer diese ihre Weisen und Gesten beim Gebete belassen?

1. In den meisten Missionsländern sind die Bewohner viel gebärdenfreudiger als wir Nordeuropäer. Wenn ein Primitiver oder Orientale redet, tut der ganze Leib mit. Auch am Beten ist der Körper mehr und stärker beteiligt als bei uns. Mit der Andacht und Glut des Gebetes steigt die körperliche Bewegung. Der Tanz spielt bezeichnenderweise fast überall eine große Rolle. Auf den Höhepunkten des Kultes wird gerne getanzt. Christentum heißt Maß, Gehaltenheit und Würde. In unserer Liturgie ist ein sakraler Tanz kaum denkbar. Auswüchse und Übertreibungen müssen bekämpft werden. Aber sonst dürfen wir den Leuten ihre Gebärdenfreudigkeit im Gebete und Gottesdienst belassen.

2. Die Bewohner der Missionsländer haben sehr viele Gebetsgebärden mit uns gemeinsam. In Indien sowohl wie in Indochina, China, Korea und Japan sah ich Heiden mit gefalteten Händen beten. Aber man bekommt draußen auch Gebetsgesten zu sehen, die uns fremd sind. Die Buschmänner in Südwestafrika legen beim Gebete zu Xgameb die Hände lose auf den Rücken und die Tehuelchen in Patagonien beim Gebete eine Hand an den Kopf. Wenn die Dschagga am Morgen zu Ruwa beten, spucken sie zum Himmel hinauf. In verschiedenen Religionen begegnen wir dem rituellen Lachen. Die Muhammedaner wenden am Ende der «salat» den Kopf nach links und rechts und wiegen bei bestimmten Gebeten den Oberkörper. Die Hindu beschauen bei der Betrachtung wohl die Nasenspitze, die Nasenwurzel oder den Nabel. Tibetanische Einsiedler legen sich bei der Betrachtung des Himmels auf den Rücken. Sollen wir den Christen diese und andere, uns unbekannten Gebetsgesten lassen?

Das Christentum hat im Anfang einzelne von den Gebetsgebärden, denen es in der heidnischen Umwelt begegnete, verworfen und befeindet. So wandte es sich mit aller Schärfe gegen die für den Sonnenkult bezeichnenden Kreisbewegungen [5]. Neue Gebetsgebärden aber sind von ihm nicht eingeführt worden, mit Ausnahme des Kreuzzeichens, welches die Gebärden ersetzte, die gegenüber den Dämonen angewandt wurden [6]. Das Christentum hat neue Anschauungen, Werte, Gesetze und Gewohnheiten gebracht, sich aber in der Gebetsgestik mit den üblichen Formen begnügt. J. Horst sagt vom Urchristentum: «Was dem natürlichen Empfinden und Anstand entsprach, wurde aus der väterlichen religiösen Sitte beibehalten bzw. übernommen, was irgendwie als Anteil oder Billigung des polytheistischen Kultes ausgelegt werden konnte . . ., wurde abgeschafft, so höchstwahrscheinlich die Kußhand» [7].

---

5 Vgl. Fr. J. Dölger, Sol salutis.[2] Münster i. W. 1925, 29 f.
6 C. Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer, Leipzig 1890, 127 f.
7 J. Horst, Proskynein. Gütersloh 1932, 179.

Fast alle unsere Gebetsgebärden stammen von den Juden, Griechen, Römern und Germanen. Wie wir in unserer philosophischen Bildung durch Aristoteles und Platon geformt worden sind, so in unserer Gebetsgestik, unserer sakralen Körperkultur durch die genannten Völker.

Diese Assimilationswilligkeit und -freude ist aber mit der Zeit zurückgegangen. Außerhalb des Mittelmeerkulturkreises und des Abendlandes hat man sich bis in unsere Zeit hinein in der außerliturgischen Frömmigkeit zwar noch diese und jene fremde Gebärde angeeignet oder gefallen lassen. Aber von der alten Weitherzigkeit ist hier doch schon längst keine Rede mehr und in der Liturgie hat die Aneignung sogar vollständig aufgehört. Man weiß seit Jahrhunderten kaum noch, daß hier in betreff der Liturgie ein Problem ist. Die Folgen dieser Praxis sind nicht immer und überall erfreulich gewesen.

J. Östrup meint einmal, Formen und Sitten unterlägen Wandlungen leichter, «solange man sich des damit verbundenen Sinnes noch klar bewußt ist, weil nämlich der Gedanke beständig bei dem Geschehen mächtig ist und daher willkürlich darauf einwirkt. Erst wenn der Sinn der Sitte vergessen ist, wird die Form gewissermaßen fossil und damit unabänderlich in ihrer Versteinerung» [8]. Nichts mehr würde geändert, sondern alles von Generation zu Generation sklavisch wiederholt. «Eben dem, was sie nicht verstehen, sind die Menschen geneigt, die größte Bedeutung beizulegen, und deshalb am abgeneigtesten, daran zu rütteln» [9]. Diese Ausführungen scheinen das Aufhören der alten Angleichungsfreudigkeit in der Gebetsgestik zu erklären, erklären sie aber doch nicht. Doch ist Wahres an Östrups Gedanken.

In den Missionsländern verleiblichen heute sehr viele Neuchristen ihr inneres Beten so, wie ihre heidnischen Vorfahren und Mitmenschen. Ein indischer Christ von hoher Kaste bekannte: «Mein Andachtsideal ist es, mit übereinandergeschlagenen Beinen auf dem Boden in der Kirche vor einem Kruzifix zu hocken, in Schweigen, und von Zeit zu Zeit eine Handvoll Blüten oder Rosen-Blumenblättern vor das Kruzifix zu werfen» [10]. Bei einer heiligen Messe, die ich auf einem Schiff zwischen Ceylon und Indien zelebrierte, hockten die Inder am Boden und küßten sie bei wichtigen Anlässen den Boden mit der Stirn. In einzelnen Fällen ist es für die Leute nicht mal möglich, die europäischen Gebetsgesten auszuführen. Aber die meisten Christen machen beim Gebet die gleichen Gesten wie die Missionare.

Selbstverständlich kann den Christen in den Missionen keinesfalls und ohne weiteres erlaubt werden, ihre Gebete mit Gebärden zu begleiten, die sie von ihren alten Religionen her gewohnt sind. Denn unter diesen sind möglicherweise solche, die für das Christentum nicht passen. Man denke nur an manche asanas (Posituren) und mudras (Handhaltungen) im Buddhismus, Hinduismus und Yoga [11], vor allem solche hypnosiger Natur; dann auch an diese und jene Stellungen indischer Yogi und

---

8 J. østrup, Orientalische Höflichkeit. Leipzig 1929, 2 f.
9 J. østrup, a. a. O. 25.
10 H. P. Thompson, Worship in Other Lands. London 1936, 6.
11 Vgl. R. Rösel, Die psychologischen Grundlagen der Yoga-Praxis. Stuttgart 1928, 18-23. — Schmidt, Fakire und Fakirtum. Berlin 1921.

Faqire [12]. Im Yoga will man bekanntlich durch bestimmte Techniken, durch körperliche und geistige Konzentrationsmethoden magische, hypnotische und ekstatische Bewußtseinszustände herstellen. Hier sind unserer Angleichung Grenzen gesteckt. Das Gleiche gilt von verschiedenen muhammedanischen Praktiken. Die Anhänger der Qadiriya (Derwiš-Orden), die in der ganzen Sahara verbreitet ist und auf den größten und populärsten Heiligen des Islam, auf Abd-al-Qadir al Gilani († 1166) zurückgeht, müssen bisweilen «bis zur cerebro-spinalen Congestion» das dikr el hadra «Allah! Alla-hu! Alla-hi!» wiederholen und sich dabei nach vorn, rechts und links neigen [13]. Auch hier verbietet sich die Assimilation. Was unwürdig und unchristlich ist oder dem Glauben und der Sittlichkeit unserer Religion irgendwie widerspricht, was irgendwie vom christlichen Standpunkt beanstandet werden muß, darf auf keinen Fall übernommen werden. Die Hindu haben keine Schwierigkeit, ja huldigen sogar dem Prinzip, unpassende und anstößige Gebärden von Völkern, die zum Hinduismus übertreten, zu dulden. Mit der Zeit, so meinen sie, werden diese Gebärden schon verschwinden oder ihren alten, etwa ihren magischen Sinn verlieren. Für uns ist solche Toleranz unmöglich. Ja, wir können bei der Aneignung fremder Gebärden nicht zu vorsichtig sein. Die Forschungen von Winthuis und anderen haben gezeigt, daß manche Gebärden primitiver Völker sehr harmlos aussehen, in Wirklichkeit aber einen geheimen oder magischen Sinn haben, der sie für Christen unbrauchbar und gefährlich macht [14]. Ausgeschlossen von der Assimilierung ist ferner jene stilisierte und synthetische Plastik [15], welche die Asiaten bei der Darstellung ihrer Mythen und Überlieferungen verwenden und welche mit ihren komplizierten Gesten nur aus den betreffenden Mythen her verständlich ist.

Anderseits aber dürfen und sollten Gebetsgebärden, die mit christlichem Beten verträglich sind, assimiliert werden. «Prüfet alles und behaltet das Gute» (1. Thess. 5, 21).

> «Verachte keinen Brauch und keine Flehgebärde,
> Mit der ein armes Herz sich losringt von der Erde.
> Ein Kind mit Lächeln kämpft, ein anderes mit Geschrei,
> Daß von der Mutter Arm es aufgenommen sei.»

Manchmal würde eine Nichtassimilierung der Kirche direkt zum Nachteil gereichen, so bei gewissen Übungen der Inder. H. P. Thompson hat recht, wenn er schreibt, Indien hätte mehr Verständnis als wir für den Ausdruck des Geistigen durch das Physische und ein Studium der

---

12 Vgl. die Darstellungen indischer Asketen im Münchner Museum für Völkerkunde.

13 E. Psichari, Les voix qui crient dans le désert. Paris 1920, 25. Hu und Hi sind hier wohl religiöse Urlaute wie die Silbe «Om». Vgl. Fr. Heiler, Das Gebet.[5] München 1923, 571.

14 Vgl. Meschke, Gebärde. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens. III, 330-334 (obszöne Gesten). Im hinduistischen Tanz und Drama haben verschiedene Handhaltungen sexuelle Bedeutung. Vgl. Manomohan Gosh, Nandikeśvaras Abhinaya-Darpanam. Calcutta 1934, 28.

15 Zu denken wäre hier etwa an die bei den sakralen Tänzen in Kambodscha und auf Java üblichen Gebärden. Vgl. L. Green, Einführung in das Wesen unserer Gesten und Bewegungen. Berlin (1929), 8 f.

indischen Andachtshaltungen und physischen Übungen würde «wertvoll für das Leben der Kirche in Indien» sein [16].

Einzelne christliche Gemeinschaften haben bereits fremde Gebetsgebärden übernommen. Die weißen und indischen Mitglieder der Christa Seva Sangha wenden sich beim Morgen- und Abendgebet indischer Sitte gemäß nach Osten bzw. Westen [17] und sitzen bei der Betrachtung und beim stillen Gebet auf dem Boden, während man sonst steht, wie es in Indien üblich ist. Bei der «eucharistischen» Feier und anderen Feiern werfen sich die Andächtigen auf den Boden [18]. Fr. Jackson führte zu Kemmendine in Birma nach dem Beispiele der Buddhisten beim «Sanctus» und bei der «Wandlung» die dreimalige Prostration ein. Prostrationen, so bemerkt Thompson dazu, seien überall in Indien gebräuchlich, sollten aber nur in den wichtigsten Momenten ausgeführt werden, da sie leicht Unandacht und Schlaf im Gefolge hätten [19]. Vom Yoga schreibt D. J. Fleming folgendes. Das Ziel des Yoga sei ein geistliches, nämlich Rhythmus, Konzentration und Ruhe. Der Leib und die bewußte Seele sollten so ruhig werden, daß der unbewußte Geist (mind) wachen und tätig sein könne. Bei manchen seien die Yoga-Übungen Selbsthypnose und reine Trance, aber bei den mehr Geistlichen ein Stück «wahrhaft religiöser Erfahrung». Das indische Christentum sei vor dem Gebrauche des Yoga zurückgeschreckt und habe auch gute Gründe zur Vorsicht gehabt. «Aber in den letzten Jahren haben einige aufrichtige und ernste indische Christen versucht, in ihrer eigenen Praxis dem Christentum das Beste aus den Yoga-Systemen einzufügen» [20].

Aber so empfehlenswert und schön eine kluge und maßvolle Angleichung ist, so verfehlt und bedenklich ist eine unkluge und übertriebene. Es ist z. B. nicht angebracht, in der Weise auf das Brauchtum und Empfinden eines Volkes Rücksicht zu nehmen, daß man nur bestimmte Gebetsgebärden zuläßt und fördert, wenn auf diese Weise das christliche Gebetsleben verkümmert und in seiner Fülle und Vielseitigkeit nicht genügend zum Ausdruck kommt. Wir dürfen z. B. nicht bloß Gesten der Buße und Demut gebrauchen lassen, mögen diese dem betreffenden Volke noch so liegen und gefallen. Auch Gesten der christlichen Freude und des christlichen Stolzes müssen im christlichen Gebetsleben einen Platz haben. Wir Christen sind nicht nur Kreaturen Gottes und Sünder, sondern auch Kinder des himmlischen Vaters. In manchen Fällen bedarf der Volksbrauch direkt einer bewußten, überlegten und planmäßigen Korrektur, wenn die Frömmigkeit sich nicht einseitig entfalten und entwickeln soll.

3. Weitere Probleme sind mit der Gebarensweise der fremden Menschen und Völker gegeben.

Das Christentum hat gleich im Anfang jegliche Leidenschaftlich-

---

16 H. P. Thompson, l. c. 68.
17 J. C. Winslow, Christa Seva Sangha. London 1930, 23.
18 J. C. Winslow, l. c. 44.
19 H. P. Thompson, Worship in Other Lands, 69.
20 D. J. Fleming, The Ministry in Hinduism. IRM 26, 1937, 227.

keit im Kulte und in der Gebetsgestik bekämpft. Hier wie anderswo hat das Christentum «unleugbar vieles gebessert» [21]. Auch heute können wir keine Leidenschaftlichkeit im Gebetsleben dulden.

Aber dafür können wir den Leuten anderes belassen. In den nichtchristlichen Religionen werden die Gebetsgebärden oft ungemein sorgfältig, würdig und ernst ausgeführt. Die Art und Weise, wie die Muhammedaner ihr Gebet verleiblichen, kann nur erbauen. Ich habe nie und nirgendwo einen Muhammedaner gesehen, der in seinen Gebetsgebärden so nachlässig und schlampig gewesen wäre wie ungezählte Christen bei ihren Kniebeugen und Kreuzzeichen. Die buddhistischen Mönche des Klosters Djing djü se in Tsinanfu haben bei mir einen tiefen Eindruck hinterlassen. So gesammelt und in sich gekehrt standen sie vor dem Einzug in ihren Tempel auf der «Statio». So ehrfürchtig machten sie ihre Prostrationen vor dem Altar. Sollen wir auch bei unseren Christen auf diese Sorgfalt, diese Würde und diesen Ernst halten oder dürfen wir ihnen als Kindern Gottes Freiheiten oder sogar Nachlässigkeiten erlauben?

Die Antwort ist selbstverständlich. Die Rücksicht auf Gott verlangt Sorgfalt, Ernst und Würde. Das Beten braucht deswegen noch längst kein Getue zu sein. Auch die Rücksicht auf uns selbst verlangt Sorgfalt, Ernst und Würde. Nachlässigkeit und Würdelosigkeit in der Gebetsgestik erschwert, Sorgfalt, Ernst und Würde aber erleichtert das innere Beten. Dazu kommt die Rücksicht auf die Mission. Christen mit schlampigen Gebetsgebärden sind alles eher als eine Empfehlung für die Mission und das Christentum. Das würdige Benehmen der Muhammedaner bei der «salat» wirbt nicht wenig für den Islam. Die Christen sollten nicht durch äußerliche Nachlässigkeiten beim Beten auffallen. Die Väter des letzten Konzils von Shanghai wußten sehr wohl, was sie wollten, als sie auf diese Dinge hinwiesen [22]. Man kann nur beklagen, daß manche japanische Geistliche, die in Italien studierten, in ihren Gebetsgebärden weniger Ernst und Würde zeigen als die anderen Japaner.

Aber manche Gebetsgebärden der Nichtchristen sind nicht bloß ernst und würdig, sondern auch schön und kunstvoll. Ich habe noch nie einen katholischen Gottesdienst gesehen, bei dem in der Gestik so viel Schönheit und Kunst entfaltet wurde wie bei einem Kult, dem ich in dem großen buddhistischen Kloster Tsurumi bei Yokohama beiwohnte. Jede Geste war hier ein Kunstwerk. Damit stehen wir vor der letzten Frage: Sollen auch wir Wert auf die Schönheit der Gebärde legen?

Für Gott ist nichts zu schön. Wir ehren ihn durch die Entfaltung von Schönheit in den Gotteshäusern, Statuen, Bildern und Gewändern. Warum sollen wir ihn nicht auch durch Entfaltung von Schönheit in den Gebärden ehren? Der Körper ist doch mehr als das Haus von Stein, die Statue, das Bild, das Gewand. Die Gebärden brauchen deswegen keineswegs zur Schaustellung werden und das innere religiöse Leben,

---

21 C. Sittl, Die Gebärden der Griechen und Römer. Leipzig 1890, 104.
22 Vgl. X. Bürkler, Die Sonn- und Festtagsfeier in der katholischen China-Mission. Roma 1942, 102.

die Spontaneität, die Natürlichkeit und innere Lebendigkeit des Betens behindern und töten. Sicherlich sind hier Gefahren [23]. Aber diese können gemeistert werden. Auf dem Gebiete der Gebetsverleiblichung gibt es noch ungemein viel Schönes in der Welt. Dieses Schöne sollte erhalten bleiben. Doch müßte man, besonders im fernen Osten, alles vermeiden, was nach Künstlichkeit und Theater, Parade und Pomp aussieht.

IV.

Wir kommen zur Anpassungsfrage im engeren Sinn. Der Missionar will und muß den Leuten draußen vom Seinen geben, überlegt sich aber, wenn er weise ist, gewissenhaft und sorgfältig, was er vom Eigenen geben darf und soll. Auch in bezug auf die Gebetsgestik.

1. Bei den meisten Völkern und in den meisten Religionen ist die sichtbare Äußerung des Gebetes bekannt, üblich und beliebt. Aber es gibt Menschen, Völker und Religionen, welche mehr oder weniger gebärdenfeindlich sind, gibt Leute, die den Spiritualismus, die «Innerlichkeit», die «geistige Frömmigkeit», das «reine Geisttum», «Gott und die Seele und sonst nichts» predigen, die eine aristokratische Scheu vor der Gebetsgebärde haben und die mit Geringschätzung auf die «gewöhnlichen» Leute mit ihren Gebetsgebärden herabschauen. Allein anders als bei den Engeln, den reinen Geistern, gehört bei uns aus Leib und Geist bestehenden Geschöpfen die Gebärde zum Beten. «Die Forderung nach reiner Geistigkeit ist wesenswidrig» [24] und unkatholisch. Und nicht bloß das, sie ist gefährlich. Außerdem ist die Gebärde ein wichtiges und wirksames Hilfsmittel des Gebetes. Es führt nicht bloß ein Weg von innen nach außen, sondern auch ein solcher von außen nach innen. Beim Gebete formt die Seele den Leib, der Leib umgekehrt aber auch die Seele. Schließlich hilft die Gebetsgestik dem Missionar, in Kontakt mit fremden Leuten zu gelangen, Nichtchristen an sich zu ziehen, Christen zu belehren und zu formen und Gläubige im Christentum zu bewahren und zu fördern [25]. So wird der Glaubensbote bei sich und anderen auf entsprechende Verleiblichung des Gebetes halten.

2. Eine zweite Frage für unsere Missionare ist die, ob sie bei den fremden Völkern - vielleicht sogar verbindlich - all die vielen und verschiedenen Gebetsgebärden einführen sollen und dürfen, die wir Christen in unseren privaten Gebeten, gemeinschaftlichen Volksandachten und liturgischen Gottesdiensten machen. Die Frage stellt sich besonders in bezug auf jene von unseren Gebetsgebärden, die anderen Menschen und Völkern fremd sind.

Unsere Missionare sind gewohnt, bei ihren Christen die in ihrer Heimat und ihrem Ritus üblichen Gebetsgebärden zu importieren. So weit ich in Asien und Afrika beobachten konnte, gebaren sich die Christen beim

---

[23] Mit dem Vorwurf, der von diesem Standpunkt gegen die Liturgie mit all ihrer Kunst und Kultur erhoben wird oder werden könnte, hat sich R. Guardini (Liturgische Bildung. Rothenfels [1923], 90 ff.) auseinandergesetzt.

[24] R. Guardini, Liturgische Bildung. Rothenfels (1923), 23.

[25] Vgl. Ohm, a. a. O. 111-132. Der Islam verdankt viel von seiner Wirkung auf die Neger und andere Völker seiner Gebetsgestik.

Beten gewöhnlich genau so wie die Missionare und Missionsschwestern. In den französischen Missionen z. B. pflegen die Christen beim Gebete die Arme vor der Brust zu verschränken. Also auch auf diesem Gebiete Europäismus! In einem Bereich müssen sich die Christen sogar an die Weisungen und Gewohnheiten der Missionare halten, nämlich in dem der Liturgie [26]. Die römischen Behörden verlangen, daß die liturgischen Vorschriften überall gewissenhaft eingehalten werden. Es wird hier keine Rücksicht auf frommes Empfinden und Brauchtum genommen, wird beispielsweise nicht mehr geduldet, daß die chinesischen Priester bei der heiligen Messe das Haupt in Anpassung an das heimische Empfinden und Brauchtum bedecken. Gegen diese Methode könnten Bedenken erhoben werden.

Es waren gerade keine erfreulichen Erfahrungen, die der erste protestantische Missionar gleich zu Beginn seiner Tätigkeit in einem Dorfe westlich des Nyassa-Sees machte. Als nämlich seine Frau einmal der Häuptlingstochter zulächelte und die Hand aufs Haupt legte, war die Wirkung unerwartet und unglücklich. Völlig ahnungslos hatte die Frau jene Gebärde ausgeführt, welche nach den Auffassungen der Eingeborenen das Aufhören des Wachstums bedeutet und bewirkt. Um das Unglück voll zu machen, starb das Mädchen einige Wochen später. So war es mit der Mission nichts. Die Missionarsfrau hatte es sehr gut gemeint, hatte dem Mädchen ihr Gefallen und Wohlwollen zeigen wollen, sich aber verhängnisvoll getäuscht, wenn sie meinte, ihre Gefühle in Afrika auf die gleiche Weise wie zu Hause ausdrücken zu können [27]. Wie oft mögen Missionare und Missionshelfer, im weltlichen wie im religiösen Bereich, ähnliche Fehler gemacht und so dem Werk der Glaubensverbreitung geschadet haben!

Aus Neuguinea schrieb Chr. Keysser folgendes: «Die Heiden waren überrascht, wenn sie die Missionare beten sahen; denn manche knieten dabei, schlossen die Augen oder bedeckten das Gesicht mit den Händen. Die Weißen schienen sich also vor Gott Anutu zu fürchten und zu verstecken. Und doch riefen sie ihn an! Oder wollten sie ihn zwar anrufen, aber nicht ansehen, weil sie sich vor seinem Anblick scheuten» [28].

Von den muhammedanischen Gelehrten wird uns Christen seit alten Zeiten vorgeworfen, die Gebetsrichtung eigenmächtig geändert zu haben, von Jerusalem nach dem Osten [29]. Die Begründung für diese Änderung, Christus wäre nach Osten hin gekreuzigt worden, stelle eine Blasphemie dar [30]. Ibn Taimiya bezeichnete die Ausrichtung nach Osten beim Gebet als einen Abfall vom Monotheismus zum Sonnen- und Sterndienst in

---

26 Doch werden die liturgischen Gebetsgebärden vom Volksgeist beeinflußt. Die Völker verwandeln unsere Gebärden doch weithin ins Chinesische, Koreanische usw.

27 T. Cullen Young, African Ways and Wisdom. London (1937), 315.

28 Chr. Keysser, Eine Papuagemeinde. Kassel 1929, 108.

29 E. Fritsch, Islam und Christentum im Mittelalter. Breslauer Studien zur histor. Theol. XVII. Breslau 1930, 139. Nach Qarafi ist die Änderung ein Werk des «ruchlosen Paulus».

30 E. Fritsch, a. a. O. 143. Nach Qarafi ist die islamische Gebetsrichtung nach Mekka besser als die nach Jerusalem, weil Mekka vierzig Jahre älter ist, Adam in Mekka auf dem Berge 'Arafa Verzeihung erhielt und alle Propheten nach Mekka wallfahrteten, nicht nach Jerusalem. Ebd.

verfeinerter Form, «indem die Anbetung zu einer Verneigung nach der Richtung der Sonne sublimiert werde» [31]. Ferner stoßen sich die Muhammedaner an der Prostration der Christen vor Bildern in den Kirchen. Hier sei kein Unterschied mehr gegenüber dem Götzendienst.

Die Orientalen, auch die unierten, verspotten und verlachen die Katholiken des lateinischen Ritus, wie mir Professor Georg Graf, der beste Kenner der christlichen arabischen Literatur mitteilte, weil ihre Geistlichen bei der Präfation die Handflächen nach vorne halten. Auf diese Weise stießen die Katholiken des lateinischen Ritus Gott ab, während sie selbst, die Orientalen, die Handflächen nach oben hielten und so die Gnade Gottes herabzögen.

Wenn Ulrich von Wilamovitz-Möllendorff behauptet: «Um die Fingerhaltung (erg. beim Kreuzzeichen) ist in Rußland ein Schisma entstanden» [32], so übertreibt er. Aber es ist Wahres an seinen Worten. Denn im Streit zwischen den «Altgläubigen» und den Orthodoxen spielte das Kreuzzeichen eine große Rolle. Bei einer Diskussion hielt ein Vertreter der Altgläubigen einem orthodoxen Patriarchen folgendes entgegen: «Und das noch, Herr, heiliger Patriarch: Welche Ketzerei und Schmähung ist es, sich mit zwei Fingern zu bekreuzigen, dadurch das Göttliche und Menschliche (in Christus) zu bekennen und im Gebet den Sohn Gottes zu nennen! Warum soll man dafür die Leute auf Scheiterhaufen verbrennen und martern?» [33] Wir Menschen von heute begreifen kaum mehr, wie man sich um solche Dinge streiten konnte. Aber viele Äußerlichkeiten sind eben keine bloßen Äußerlichkeiten, sondern Ausdruck und Zeichen eines Inneren, oft einer ganzen Weltanschauung, sind Bekenntnis. Doch wir haben ja inzwischen selbst die Bedeutung bestimmter Gebärden im Kampfe der Geister gesehen und gespürt. Die Erhebung der rechten Hand beim Hitler-Gruß war keine gleichgültige Sache.

Bekannt sind die Wirkungen des Latinismus im Orient. Als im Jahre 1636 der Erzbischof von Paphus auf Cypern die Maroniten seines Sprengels aufforderte, während der Liturgie zu knien, erregte er große Unzufriedenheit. Denn das Knien war bei den Maroniten gegen das Herkommen. Das Verhalten des Erzbischofs war eine von jenen Unklugheiten, durch welche die Lateiner die Animosität der Orientalen gegen die lateinische Kirche und die «lateinische Aggression» geschaffen und gesteigert haben.

In Indien hat uns die Speichelzeremonie bei der Taufe große Schwierigkeiten gemacht. Robert des Nobili († 1656) hat sie nicht ohne Grund unterlassen [34]. Viele Inder von heute mutet das Christentum deswegen fremd und europäisch an, weil die Christen in den Kirchen ihre Füße nicht entblößen [35].

Luther erklärte 1525: «Ich wollte gern eine Deutsche Messe haben,

---

31 E. Fritsch, a. a. O. 143.
32 U. v. Wilamovitz-Möllendorff, der Glaube der Hellenen. I. Berlin 1931, 30.
33 W. P. Riabouchinsky, Die Altgläubigen in Rußland und das russische religiöse Empfinden. Stimmen der Zeit 136, 1939, 21.
34 Vgl. Ohm, a. a. O. 228. Rom hat die Unterlassung zeitweilig gebilligt, dann verboten und schließlich wieder erlaubt.
35 J. C. Winslow, Christa Seva Sangha. London 1930, 14 f.

... aber ich wollte gern, daß sie eine rechte deutsche Art hätte. Es muß beides, Text und Noten, Akzent, Weise und Gebärden aus rechter Muttersprache und Stimme kommen; sonst ist alles nachahmen, wie es die Affen tun» [36].

Diese Beispiele mögen genügen. Sie zeigen uns schon deutlich genug, daß wir es uns zu überlegen haben, ob und in welchem Umfang und in welcher Weise wir unsere Gebärden bei fremden Völkern einführen dürfen und sollen.

2. Grundsätzlich hat hier folgendes zu gelten. Wir haben keinen Grund, rein deswegen auf christliche Gebetsgebärden bei bestimmten Völkern zu verzichten, weil sie diesen unbekannt oder anstößig sind, etwa auf die Kniebeuge bei den Japanern [37], die Entblößung des Hauptes bei den Orientalen [38] und Chinesen [39] und den sakralen Kuß bei den Ostasiaten [40]. Die Buddhisten haben noch überall, wo sie Fuß faßten, ihre mudras [41], und die Muhammedaner noch stets, wenn sie Heiden oder Christen gewannen, mit der «salat» die für diese vorgeschriebenen Gesten [42] eingeführt. Es kann uns nicht verwehrt sein, Ähnliches zu tun. Das Christentum ist etwas anderes als die heidnischen Religionen, ist neu, bringt Neues und will Neues. «Siehe, ich mache alles neu» (Offb. 21, 5). Dieses Neue darf und soll auch in der Gebärde zu Tage treten. Das Christentum paßt sich weitgehend an, sieht aber seine Wesensaufgabe darin, den Menschen neu zu formen. Dazu aber benötigt es außer den inneren Prägemitteln und -kräften bestimmte äußere Formen. Der Gedanke der Akkommodation darf nicht überbetont werden, ja wird heute vielfach schon überbetont. Der Gedanke der Änderung, Verwandlung, Neumachung, Neuschöpfung, der nova creatura ist wichtiger. Auch in der Frage der christlichen Haltung und Gebärde. Wir wollen, daß der Mensch auch äußerlich anders wird, daß wir in der Mission einen neuen Menschenschlag bekommen, so wie wir ihn im Altertum bekommen haben. Wie ein Studium der antiken Porträts zeigt, hat der christliche Mensch in der Antike anders geschaut als der heidnische [43]. Selbst im Antlitz zeigt sich hier die Wahrheit des Wortes: «Wer in Christus ist, der ist eine neue Schöpfung» (2. Kor. 5, 17). Was aber das Gebet im besonderen betrifft, so kommt noch folgendes hinzu. Das Christentum hat eigene Gebete und Gebetsweisen und braucht daher eigene Gebetsgebärden, die dem Geist, Inhalt und Zweck seiner Gebete entsprechen. Wo bei einem Volk die herkömmlichen Gebetsgebärden für unsere Zwecke nicht genügen oder passen, können, dürfen und sollen wir bewährte und geeignete Gebetsverleib-

---

36 E. Deter, Nichts Jüdisches im Gottesdienst. In: Wartburg 38, 1939, 341.

37 Vgl. Ohm, a. a. O. 345. Hier Näheres über die Anweisungen des «Directorium commune ad usum cleri Japonensis» (Tokyo 1937) in bezug auf die Kniebeuge und ihren Ersatz durch die Verneigung.

38 Vgl. Ohm, a. a. O. 428.

39 Vgl. Ohm, a. a. O. 431.

40 Vgl. Ohm, a. a. O. 223.

41 Vgl. Ohm, a. a. O. 236-240.

42 Vgl. A. J. Wensinck, Salat. Handwörterbuch des Islam. Leiden 1941, 638-640.

43 Darüber E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments. Stuttgart und Berlin 1941, 30-33. Siehe auch die Abbildungen am Schluß.

lichungen einführen. Im besonderen haben wir allen Grund, in der Liturgie an unseren Gebärden festzuhalten.

Doch geht es nicht an, einfach und ohne weiteres alle bei uns üblichen Gebetsgebärden in den fremden Ländern einzuführen. Denn einzelne könnten unverstanden bleiben oder sogar mißverstanden und instinktiv als artfremd abgewiesen und verspottet werden. Bei uns sind ja auch schon manche Gesten fremder Völker mißdeutet und verlacht worden. Man denke an das Händeklatschen der Shintoisten. In Indien wäre es kaum richtig, beim Gottesdienste zu häufig zwischen Aufstehen und Niedersitzen, Stehen und Knien zu wechseln. Denn solches Wechseln würde als störend und verwirrend empfunden werden. Die Inder lieben keine Ruhelosigkeit im Kult [44].

2. Wenn die Glaubensboten neue Gebetsgebärden einführen, darf das nur in Verbindung mit einer entsprechenden Belehrung geschehen. Es muß alles getan werden, um Mißverständnissen vorzubeugen. Man wird also etwa bei Völkern, welche in der Entblößung des Hauptes einen Mangel an Ehrfurcht vor Gott sehen, unsere Sitte erklären und begründen müssen. Auch gegen Mißbräuche sollten Vorkehrungen getroffen werden. Wir wissen aus Erfahrung, daß unser Kreuzzeichen im Abendland immer wieder zu zauberischen Zwecken verwendet worden ist [45], und haben daher allen Anlaß, solchen Mißbrauch auch in den Missionen zu fürchten und zu verhindern.

V.

Es bleiben Fragen, die uns Christen des Westens und unser eigenes Gebetsleben betreffen. Wir belassen den Bewohnern fremder Länder manche Besonderheiten in der Gebetsgestik, ja, geben ihnen Manches von unseren Schätzen. Aber könnten wir uns umgekehrt nicht auch von jenen Bewohnern beschenken lassen. Die Frage dürfte zu bejahen sein.

1. Ich denke hier schon an die Gebärdenfreudigkeit. Bei uns hat die Freude an der Gebetsgebärde seit einigen Jahrhunderten merklich abgenommen, nicht ohne Schaden für unser Beten. Wir sind von einem falschen Spiritualismus angesteckt worden und könnten hier von den fremden Völkern lernen. Ich denke hier ferner an den Gebärdenreichtum. Unsere Liturgie ist immer noch reich an Gebärden. Aber im privaten Gebetsleben sind wir arm an Gebärden. Die ganze Fülle und der ganze Reichtum des christlichen Betens tritt in keiner Weise mehr äußerlich in Erscheinung. Verschiedene herrliche Gebetsgebärden, welche wir bei den Heiden und auch bei den Christen der ersten Jahrhunderte finden, haben wir kaum noch, so den Aufblick zum Himmel. Die Priester und Ordensleute breiten beim Gebete noch die Hände aus, aber die Laien tun es nicht mehr. Die meisten kennen nur noch eine Handhaltung, nämlich das Händefalten, also die Gebärde der Hingabe und Unterwerfung. Wir machen keine Gebetsgebärde mehr, welche der Ausweitung des Herzens Ausdruck verleiht. Ferner

[44] H. P. Thompson, Worship in Other Lands. London 1936, 69.
[45] Vgl. Menschke, Gebärde. Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens, III, 335.

ist hier an die Sorgfalt, den Ernst und die Würde zu denken, welche die Heiden bei ihren Gebetsgebärden zeigen. Es ist doch eigentlich eine Tragödie, wie irgendwo bemerkt wurde, daß wir uns Gott gegenüber Nachlässigkeiten erlauben, die wir uns keinem irdischen Herrscher gegenüber gestatten würden. Dabei soll gar nicht davon geredet werden, daß unsere Nachlässigkeiten beim Gebete bei den Nichtchristen alles eher als einen guten Eindruck machen und alles eher als überzeugend in bezug auf unsere Lehre wirken. Aber im besonderen soll hier auf die Wahrheit und Wahrhaftigkeit der Gebetsgebärden hingewiesen werden. Bei vielen Nichtchristen ist viel mehr Übereinstimmung von Innen und Außen, Gebet und Gebärde als bei uns. Immer wieder sieht man sich und andere Christen Gebärden ausführen, die dem Inhalt und Charakter des jeweiligen Gebetes gar nicht entsprechen. Wir loben Gott, halten dabei aber den Blick gesenkt. Die heilige Hostie wird bei der Wandlung erhoben und gezeigt. Aber die Gläubigen schauen sie nicht an. Die Gemeinde singt Loblieder auf Gott, kniet aber dabei in den Bänken. Gebete der Anbetung sollten in anbetender und Bitten in bittender Haltung gesprochen werden [46].

2. Selbst diese und jene Gebetsgebärden könnten und sollten wir übernehmen. Wir haben keinen Bedarf mehr, haben unsere festen Sitten, unsere erprobten Bräuche und unsere bewährten Überlieferungen. Aber einige von denen, die mit fremden Völkern inniger vertraut geworden sind, denken in diesem Punkte anders. Ich kann mich an einen Münchner Vortrag erinnern, in dem Erzbischof Nathan Söderblom erklärte, eine bestimmte Gebetsgebärde oder Betrachtungsmethode von den Hindu übernommen zu haben. H. W. Schomerus beurteilt den Yoga kritisch, schreibt aber dann: «Ja, ich glaube, ..., daß wir gerade als Christen zum Zwecke der Verinnerlichung unseres Gebetslebens und damit unseres persönlichen Christentums allerlei vom Yoga lernen können, besonders wir modernen Menschen, die wir uns kaum noch konzentrieren können, die wir fast ein Spielball, ein Sklave der auf uns einstürmenden Eindrücke geworden sind. Sich so in der Gewalt haben, daß man auch Eindrücke von sich fernhalten kann, darf wahrlich wohl eine feine Zucht genannt werden» [47] Schomerus wird hier nicht ganz unrecht haben. Die Yogis und Buddhisten, die durch Training und bestimmte leibliche Übungen höhere mystische Erlebnisse hervorzurufen suchen, sind nicht unser Vorbild. Aber wir könnten uns das Beten und Betrachten erleichtern, wenn wir einige Gebetsgebärden fremder Völker in den Dienst unseres Betens und Betrachtens stellten. Ein sehr bekannter Benediktiner bekannte mir, daß er sofort in den Zustand der Betrachtung gerate, wenn er die dhyana-mudra [48], die Betrachtungsmudra der Buddhisten mache.

---

46 Vgl. J. Pascher, Inwendiges Leben in Werkgefahr. Krailling (1940), 38.
47 H. W. Schomerus, Indien und das Christentum. III. Halle/S. und Berlin 1933, 42.
48 Vgl. Ohm, a. a. O. 237.

Vers une définition de l'Activité Missionnaire ⟨II⟩.

P. André Seumois, O.M.I., Rome.

Le deuxième problème qui se pose dans l'étude présente est celui de l'objet formel «Quod»: en quoi consiste, quelle est la nature de l'activité missionnaire de l'Eglise? Commençons par ce qui concerne la nature spécifique, propre à l'action missionnaire.

Les principales opinions sont celles de Schmidlin, Grentrup et Charles. Le Dr Schmidlin à vrai dire n'a pas exposé explicitement le problème de l'objet spécifique. Il distingue plutôt entre l'objet principal et l'objet secondaire [76], ou aussi entre l'objet individuel et l'objet social [77], mais les deux distinctions en fait correspondent et leurs éléments sont volontiers unis en une seule expression: Christianisation au sens large [78]. L'objet premier, propre, pour Schmidlin, est la conversion des non-chrétiens au christianisme; l'objet secondaire est l'extension ou l'établissement de l'Eglise, mais cette fonction n'est considérée que comme un corollaire, une conséquence de l'objet principal. On peut sans doute reprocher à cette opinion de permettre que les missions protestantes soient considérées comme de vraies missions, puisque elles aussi veulent convertir les non-chrétiens au christianisme, mais comment pourrait-on prouver que cette opinion de Schmidlin ne réponde pas à l'objet spécifique de l'activité missionnaire?

Le P. Charles s'oppose à cette opinion par une avalanche d'arguments. En posant la conversion des non-chrétiens comme objet spécifique de l'action missionnaire, dit en substance le P. Charles, celle-ci ne serait jamais terminée, car il y aura toujours des âmes à convertir, et on ne peut donc pas la présenter, ainsi que le font les Papes, comme une besogne urgente; et d'ailleurs le zèle missionnaire s'amenuiserait peu à peu car «une charge de cavalerie ne peut être lancée d'Ostende à Vladivostok» [79]; ensuite les curés seraient missionnaires, car il y a chez nous des âmes à convertir, et il n'y aurait plus de fondement au devoir missionnaire qui deviendrait «une sorte de supertaxe s'abattant sur des contribuables à bout de forces» [80]. Ensuite cette opinion suppose que l'action missionnaire est une œuvre de charité; or s'il en était de la sorte les contacts des missionnaires avec les infidèles seraient ceux du généreux bienfaiteur envers un protégé miséreux, attitude qui révolterait la fierté de l'indigène car «il est si difficile d'exercer sans accrocs le métier des condoléances»;

---

76 Schmidlin: Missionslehre ...; p. 241.
77 id., p. 322.
78 id., pp. 241-242. Christianisation est opposée à Catholicisation, celle-ci concernant l'apostolat parmi les chrétiens non-catholiques et n'étant pas missionnaire, selon Schmidlin.
79 Charles, Missiologie ...; p. 63.
80 id., pp. 80-81.

d'ailleurs les missionnaires devraient abandonner les régions où le travail des conversions est lent et difficile pour s'en aller ailleurs «récolter sans résistance de belles moissons d'âmes» [81]; bien plus ils devraient s'occuper du prochain avant de s'occuper du «lointain», car ces missions lointaines «tout cela paraît une sorte d'exportation de capitaux nuisible au marché intérieur» et ainsi la mission vis-à-vis de la paroisse devrait être traîtée «en écornifleuse venant détourner des aumônes et dériver des énergies», et en somme la meilleure méthode pour stimuler le zèle missionnaire serait de «raconter des anecdotes touchantes, décrire des misères physiques, faire passer sur l'écran des cannibales, et émouvoir, à la façon romantique, la pitié des foules simples» [82]. Cette belle collection d'arguments ab absurdo de Pierre Charles présente plus d'intérêt au point de vue du style oratoire qu'au point de vue de la dialectique [83]; elle affirme une notion missionnaire différente de celle de Schmidlin, mais n'infirme nullement cette dernière.

Le P. Charles arriva à sa notion spécifique de mission par un moyen bien simple: ayant établi, comme on l'a vu plus haut, que le vrai critère d'une terre de mission réside dans l'absence de l'Eglise visible constituée, il en conclut que la notion spécifique de mission est d'établir stablement l'Eglise visible là où elle ne l'est pas encore [84]. Remarquons que cette conclusion ne suit pas nécessairement, car l'action missionnaire, bien que s'adressant aux régions où l'Eglise n'est pas encore stablement constituée, pourrait ne comprendre qu'une partie de la tâche de planter

---

81 id., pp. 55-57.

82 id., pp. 89-91.

83 Notons simplement: a-Toutes les raisons apportées pour prouver que la mission n'est pas une œuvre de charité n'ont aucune valeur: elles arguent toutes sur en double sens de charité car dans l'argumentation le sens est celui d'une fausse charité, romantique, sentimentale, pharisaïque. b-Il faudrait prouver que le devoir missionnaire n'est pas commandé par la charité; d'une part les Encycliques missionnaires indiquent clairement que le devoir missionnaire personnel des fidèles est un devoir de charité; d'autre part l'action missionnaire globale de l'Eglise hiérarchique, même dans le cas où elle ne serait qu'une activité de conversion, doit-elle être nécessairement une œuvre de charité? c-L'œuvre de la conversion des non-chrétiens existe de fait et constitue un devoir de l'Eglise; elle durera sans doute toujours tout en étant urgente et le zèle pour cette œuvre ne doit pas s'amenuiser: il faut donc que cette œuvre soit moins bizarre que ne la présente le P. Charles. d-Que cette œuvre de la conversion des non-chrétiens ne soit pas toute l'œuvre missionnaire: c'est la question qu'il s'agit de prouver. Si l'on admet le critère canonique de l'objet matériel, il faudrait sans doute circonscrire l'action missionnaire aux terres de mission; si l'on admet de plus le sens ecclésiastique sur la nature propre de l'activité missionnaire, il faudra rejeter le concept de Schmidlin. Mais en dehors de cette argumentation sur la base du concept officiel de l'Eglise - argumentation que n'envisage pas P. Charles -, on ne voit pas lequel des arguments du P. Charles pourrait empêcher Schmidlin de conserver son concept missionnaire, quitte à appeler missionnaire, comme on l'entend parfois dire (p. ex. le titre du livre des abbés Godin et Daniel: France, pays de mission), la conversion de non-chrétiens par un curé de nos pays. e-Le vrai reproche à formuler contre Schmidlin est que son concept missionnaire n'est pas celui de l'Eglise car, comme on le verra, celle-ci distingue très bien entre la conversion des païens et l'activité missionnaire; et que Schmidlin n'a pas le droit d'établir un concept scientifique de mission différent de la notion missionnaire de l'Eglise.

84 Charles: Dossiers ...; 2e Ed., p. 24.

l'Eglise, p. ex. la première prédication ou le travail de conversion, laissant le soin des néophytes dans le second cas, également celui des catéchumènes dans le premier, à une activité qu'on n'appellerait pas missionnaire. Pourquoi pas?

Parce que, comme le disait Grentrup dans le texte déjà cité plus haut [85] et valable non seulement pour la délimitation de l'objet matériel mais aussi pour la spécification de l'objet formel, il faut se conformer à la notion officielle de l'Eglise, à ce qu'elle entend proprement par son apostolat missionnaire.

On a déjà dit à ce sujet qu'il fallait surtout consulter les documents ecclésiastiques actuellement en vigueur et qu'on ne pouvait pas se limiter au Codex Juris Canonici ni aux documents de la Propagande. Grentrup faisait aussi remarquer que ces documents de l'Eglise étaient les sources principales, fontes principales, donc pas les seules sources, les documents exclusifs. C'est que l'autorité de l'Eglise peut se guider pour régler les diverses activités ecclésiastiques soit sur un usage préexistant, quoique non officiellement encore déterminé, soit sur des convenances pratiques [86], soit sur une systématisation théorique, proposée par un Père de l'Eglise, des théologiens, des spécialistes, des synodes, suffisamment harmonieuse et claire et s'avérant heureuse tant pour la pratique administrative que pour le rendement effectif. Dans ces cas, outre les documents officiels, on étudiera les sources et l'enchaînement des influences. L'Eglise peut aussi laisser dans l'imprécision pour un temps plus ou moins long une activité qu'il lui semblerait prématuré de circonscrire dans un cadre juridique trop rigide; dans ce cas, faute de documents officiels, une analyse de la pratique de l'Eglise et des influences qui la guident peuvent conduire à une certaine probabilité. Une remarque s'impose en outre: c'est qu'on ne doit pas s'attendre à trouver souvent dans les documents ecclésiastiques des textes explicites, car ces documents se conforment au langage ordinaire et emploient les expressions consacrées, sinon lorsqu'il s'agit visiblement de délimiter le concept de missions étrangères dans ce qu'il a de spécifiquement propre, de manière que la délimitation apportée ne puisse s'appliquer à aucune autre fonction que les documents de l'Eglise ne considèrent pas comme missions étrangères.

Partant de cette méthode argumentative dans la recherche de l'objet propre des missions, le P. Grentrup arrive à la conclusion que l'on sait: l'activité missionnaire consiste à planter et stabiliser l'Eglise [87]. Le texte principal sur lequel s'est basé Grentrup est sans doute la lettre de la Propagande datée du 20 Mai 1923 et adressée aux Supérieurs des Con-

---

[85] cf. supra: texte référé à la note 63.

[86] C'est ici que l'on remarque la réponse à apporter à la question posée plus haut en conclusion à l'exposé de l'opinion de Schmidlin sur l'objet matériel des missions: si et dans quelle mesure des considérations pratiques peuvent fonder un concept missionnaire qui ne soit pas arbitraire. On voit en effet que les considérations pratiques peuvent intervenir pour déterminer l'activité missionnaire, mais elles n'ont de valeur que dans la mesure où elles influent sur l'estimation officielle de l'Eglise; sinon elles ne peuvent amener qu'à des opinions privées et, partant, arbitraires.

[87] Grentrup: Jus Missionarium; p. 7.

grégations missionnaires. Le troisième point de ce document veut montrer la nécessité du clergé indigène par la nature même de l'apostolat missionnaire. L'objet propre des missions est clairement indiqué: fonder et stabiliser l'Eglise dans les territoires missionnaires; l'œuvre de conversion n'est que la première partie de l'ouvrage, il faut aussi la formation d'une chrétienté indigène pourvue de tous ses moyens d'action [88]. Ce texte est repris, également à propos de la nécessité du clergé indigène, dans l'Encyclique Rerum Ecclesiae qui consacre à ce concept des missions une valeur absolue, valable pour toute l'Eglise, indépendamment de leur appartenance à l'une ou l'autre Congrégation romaine. Cette Encyclique dit clairement que l'apostolat missionnaire est incomplet si on ne veille pas à la constitution et à l'organisation de l'Eglise; c'est l'objet même des Missions d'instituer et d'organiser l'Eglise partout où elle ne l'est pas [89]. Et récemment, le 24 juin 1944, S.S. Pie XII, devant les directeurs et le personnel de la Propagande et des Oeuvres Pontificales Missionnaires, donc à l'intention d'un auditoire qui représentait l'ensemble des Missions et non pas exclusivement celles de la Propagande, définit en termes très précis l'objet spécifique de l'activité missionnaire: le grand but des Missions est d'établir, d'enraciner l'Eglise de manière qu'elle puisse vivre et se développer de façon autonome; ce but lui est propre, spécifique, car, une fois atteint, la mission disparaît [90]. Tel est le concept spécifique actuel de l'action missionnaire.

On peut se demander si cette notion est traditionnelle dans l'Eglise. L'état de développement de la missionologie positive n'a guère, jusqu'à présent, permis d'explorer ce sujet, et il n'est pas nécessaire d'ailleurs, comme on l'a montré, qu'il y ait uniformité de vue de la part de l'Eglise

---

88 «Di sommo interesse è che i Superiori veglino, affinchè nelle Missioni ai loro Istituti affidate si attenda alla formazione del clero indigeno. Ed invero ciò è necessario, poichè i vari territori furono propriamente a loro commessi a fine di fondarvi e stabilirvi la Chiesa. Orbene la conversione degli infedeli è soltanto il principio, la prima pietra di tale stabilimento; ad essa deve seguire la formazione delle cristianità con proprie cappelle o chiese, con l'istituzione (e, possibilmente, con la dotazione) di scuole, orfanotrofi, asili, ospedali ed altre opere; a ciò deve seguire, o andare di pari passo, la formazione di clero indigeno e di Religiosi indigeni di ambo i sessi (...). La Missione non va considerata come una proprietà dell'Istituto; essa è un territorio affidato dalla Chiesa di Gesù Cristo a zelanti apostoli, perchè ivi introducano, stabiliscano e rendano vitale tutta l'ammirabile istituzione del Nostro Redentore. Solo allora può dirsi fondata la Chiesa in una regione, quando essa ivi si regga da sè, con proprie chiese, con proprio clero nativo del luogo, con propri mezzi; in una parola; quando essa non dipenda ivi che da se stessa» (AAS, 1923, p. 370).

89 «Ac primum omnium, cogitationes eo vestras revocamus, quanti intersit, indigenas in clerum cooptari: quod nisi pro viribus effeceritis, non tam mancum fore censemus apostolatum vestrum, quam Ecclesiae in regionibus istis constitutioni atque ordinationi diutius moram allatum iri ac tarditatem. (...) Quorsum, quaesumus, sacrae Missiones pertinent, nisi ut in tanta immensitate locorum Ecclesia Christi instituatur ac stabiliatur? Et unde haec apud ethnicos hodie constabit, nisi ex omnibus iis elementis, ex quibus apud nos olim coaluit, id est ex suo cuiusque regionis et populo et clero, suisque religiosis viris ac feminis?» (AAS, 1926, pp. 73-74).

90 «Il grande scopo delle Missioni è di stabilire la Chiesa nelle nuove terre e di farle ivi mettere salde radici tanto da poter un giorno vivere e svilupparsi senza il sostegno dell'Opera delle Missioni. L'Opera delle Missioni non è scopo a se medesima: essa tende con ardore a quell'alto fine, ma si ritira quando questo è stato raggiunto» (AAS, 1944, p. 210).

dans cette matière au cours des temps. On remarque cependant que la notion de planter l'Eglise est implicitement indiquée dès les débuts de la Propagande, en 1622, dans la Constitution Inscrutabili qui dit en effet qu'au lieu des pacages de l'infidélité ou de l'hérésie, c'est l'organisme de la vraie foi que l'action missionnaire doit apporter [91]. Bien plus, la notion de planter l'Eglise est explicitement formulée et, peut-on dire, mise à l'honneur par des gens qui ont grandement influé sur la pensée missionnaire de l'Eglise, et cela depuis l'époque partristique. Parmi les Pères de l'Eglise, citons p. ex. St. Augustin qui pour qualifer l'œuvre de l'évangélisation des nations encore ignorantes de l'Evangile, parle de constituer, fonder des Eglises, ensemencer d'Eglises locales [92]. Parmi les grands théologiens du moyen-âge, citons St Thomas d'Aquin qui exposa en plusieurs endroits son concept missionnaire: la mission, pour lui, consiste dans son plein sens à planter l'Eglise parmi toutes les nations [93]. Enfin, chez le grand théologien missionnaire du XVII[e] s., le P. Thomas de Jésus O.C.D., on retrouve très clairement cette notion que l'action missionnaire consiste proprement à étendre l'Eglise là où elle n'existe pas encore [94].

---

91 «Quo [Pastor gregis, i. e. Christus] scilicet, divina adspirante gratia, desinant per infelicia pascua infidelidatis et haeresum vagari, et aqua mortifera pestilentiae potari, sed in loco pascuae verae Fidei, ac salutaris doctrinae collocentur et adducantur ad vitae fontes aquarum» (CPF, I, p. 3).

92 «Ecclesias constituens per omnes gentes qua Evangelium seminabat» (De catechizandis Rudibus; c. 23, nº 43) — «Deinde a Jerusalem in circuitu per totam Asiam usque ad Illyricum Evangelium praedicavit, Ecclesias constituit atque fundavit» (Ep. a Honorato, 49,2) — «usque ad barbaras nationes ecclesiae pullullarunt (De vera Religione, 3). Ces textes et d'autres sont cités par le R.P. Zameza S.J.: La conversión del mundo infiel en la Concepción del «Totus Christus' de San Agustin; Burgos 1942, pp. 55-56. D'autres textes de Pères sont également cités par le P. Pedro Leturia S.J.: El Fin especifico de las Misiones de infieles; in «Illuminare» 1933, pp. 125-136.

93 St Thomas en effet, dans l'article Utrum lex nova sit duratura usque ad finem mundi (Sum. Theol., I[a]—II[ae], Q. CVI, art. 4, ad 4[m]), en réponse à une objection concernant clairement l'œuvre des missions étrangères, distingue dans cette œuvre de prédication de l'Evangile un sens partiel et un sens complet: «Sed praedicatio Evangelii Christi potest intelligi dupliciter: uno modo quantum ad divulgationem notitiae Christi, et sic praedicatum fuit Evangelium in universo orbe, etiam tempore Apostolorum ... [Il faut se rappeler les idées de l'époque à ce sujet, idées qui furent longtemps partagées par St Thomas.] Alio modo potest intelligi praedicatio Evangelii in universo orbe cum pleno effectu, ita scilicet quod in quâlibet gente fundetur Ecclesia.» Cette délimitation du concept missionnaire se trouve également: in Matth., Cap. XXIV, 1 (in fine), et: in Coloss., Cap. I, lect. 2. La notion est également signalée dans ce texte: «dicendum, quod fideles primitivae Ecclesiae erant quasi semen quoddam spirituale per quos debuit pullullare fides in omnibus gentibus; et ideo ad eos visibilis missio facta est, ad ostendendum quod per eos plantanda erat Ecclesia in cognitione Dei per universum mundum.» (In I Sent.; Dist. XVI, Q. I, Art. 2, ad 2[m].)

94 «ut ... Ecclesiae regnum ... protendatur eo, quo forte antea numquam pertigerat» (Thomas a Jesu: De Procuranda Salute Omnium Gentium; Antverpiae 1613; Edition Pammolli - Lib. I à IV - Roma 1940, Lib. II, P. I, Cap. VIII; p. 91). C'est spécialement au chapître intitulé: Religiosi Ordinum Mendicantium non solum fidelibus sed et infidelibus tenentur opem ferre (id., Lib. II, P. III, Ch. IV; Pammolli pp. 159-161) que Thomas de Jésus précise sa pensée sur le concept propre de l'action missionnaire. Ce concept est également signalé en d'autres endroits (cf. id., Ed. Pammolli, pp. 5, 67, 69, 84, 103, 165, 190, 191, 270, 291).

Quoiqu'il en soit de ces recherches historiques, si intéressantes soient-elles, nous devons reconnaître qu'actuellement du moins l'objet spécifique de l'activité missionnaire est clairement affirmé par l'Eglise et constiste dans l'activité d'implantation [95] de l'Eglise là où elle n'est pas encore stablement constituée.

Après l'étude de l'objet spécifique, il convint de se faire une idée exacte de l'objet générique. Une des lacunes les plus étonnantes de la missionologie est de n'avoir pas encore étudié de près la nature générique de l'action missionnaire; étude nécessaire si l'on veut connaître la place exacte des missions par rapport aux autres activités de l'Eglise et de quelle façon l'action missionnaire se distingue de ces dernières. S'il est nécessaire de savoir ce qui spécifie la mission, il est également très utile d'avoir des idées claires sur ce qui la constitue. On sait, par la description concrète des missions, que celles-ci sont une forme spéciale du ministère ecclésiastique. Mais par quels intermédiaires la mission prend-t-elle place dans le ministère ecclésiastique? Et tout d'abord, quel est le genus propre à l'activité missionnaire? La réponse est aisée, car tant dans le langage courant que dans le langage de l'Eglise, l'idée d'apostolat est le premier constitutif qui s'attache à l'idée de mission; apostolat missionnaire est synonyme de mission, et les documents ecclésiastiques font un usage extrêmement fréquent de cette locution. Encore faut-il préciser ce qu'est l'apostolat et réaliser toutes les conséquences «apostoliques» de la mission. Il est bizarre de constater qu'à notre époque où la question de l'apostolat est partout à l'ordre du jour, les manuels de théologie soient d'une réticence unanime à ce sujet. Force nous est donc, pour ne pas innover, de nous en tenir à des données très générales. Etymologiquement, apostolat n'est que la traduction grecque de mission; mais il est certain que son sens usuel est beaucoup plus large que celui de missions étrangères. Notion juridique, tout comme la mission, l'apostolat ne peut être délimité que par l'emploi ecclésiastique du mot, ou par un sens officiellement établi. Il semble, d'après la manière de parler de l'Eglise, que l'apostolat est une partie du ministère ecclésiastique qui se distingue du ministère pastoral (oves pascere) en ce sens que ce dernier s'occupe des âmes qui sont déjà dans le bercail de Pierre, qui vivent dans l'Eglise visible, tandis que le ministère apostolique implique une idée de conquête et concerne les gens qui vivent en dehors de la pratique religieuse [96]. Si l'on admet que l'apostolat correspond aux missiones sacrae du Code de Droit canon, il suffit de consulter le Codex

---

95 Constituer, planter, fonder, stabiliser, etc. sont des expresssions qui répondent au même concept. Le P. Grentrup use de préférence l'expression planter et stabiliser, et le P. Charles celle de planter stablement. Nous préférons cependant implanter ou implantation de l'Eglise, pour mieux distinguer la fonction missionnaire de la plantation initiale de l'Eglise par le collège apostolique («Apostoli plantaverunt Ecclesiam sanguine suo») et parce que ce terme implantation marque mieux à la fois l'origine étrangère de la mission, l'identité de nature entre l'Eglise mère et la jeune Eglise, la visibilité, la vitalité, la stabilité et l'indigénéité auxquels l'effort missionnaire doit aboutir dans la constitution de la nouvelle Eglise.

96 St Thomas marque très bien la différence entre ces deux ministères ecclésiastiques lorsqu'il écrit que les successeurs des Apôtres ont une double tâche: «greges acceptos custodire ut pastores» et «greges adhuc dispersos in unum ovile congregare, ut

pour savoir en quoi consiste l'apostolat. Le Codex range parmi les missiones sacrae tout d'abord les missions paroissiales (c. 1349), qui s'adressent aux brebis errant en dehors de la vie chrétienne; ensuite ce sont tous les non-catholiques des paroisses et diocèses constitués, que les Ordinaires ont la mission d'amener à la foi (c. 1350-1); enfin ce sont les non-catholiques des autres régions, donc de celles où la hiérarchie propre n'est pas encore constituée [97], dont le soin est réservé au St Siège (c. 1350-2). Et le Codex termine ce chapître en donnant une règle sur la façon d'amener les âmes à la foi catholique (c. 1351), confirmant par là que c'est bien de cela, d'amener les gens à la pratique religieuse dans l'Eglise catholique, qu'il s'agit dans toutes ces missiones sacrae. Le fait est que les autres documents de l'Eglise qualifient plutôt du terme apostolat ces diverses activités décrites dans le Codex sous l'appelation de missiones sacrae. D'où l'on peut conclure que tel est bien l'apostolat: amener ou ramener les hommes à la vie dans l'Eglise catholique, c. à d. convertir les âmes à l'Eglise.

Comme forme d'apostolat, les missions étrangères constituent non seulement une modalité spéciale, mais une espèce propre très caractéristique. Dans les terres de mission en effet, quisque l'Eglise n'y est pas encore implantée, on ne peut amener les âmes à l'Eglise sans d'abord apporter chez elles l'Eglise avec tous ses moyens propres de vie. Tandis que l'apostolat chez les non-catholiques ou non-pratiquants des terres où l'Eglise est déjà implantée termine son action à l'entrée de ceux-ci dans l'Eglise, pour faire place alors au ministère pastoral, l'apostolat chez les non-catholiques des pays de mission ne peut se limiter à cela, car il n'y a pas là de ministère pastoral établi, ni d'Eglise implantée pour recevoir ou s'occuper normalement des néo-convertis [98]. Si bien que la besogne apostolique est là-bas, non seulement d'amener les âmes à l'Eglise catholique — en cela elle ne se diversifierait que modalement de l'apostolat général —, mais encore d'établir le ministère pastoral normal, d'implanter pleinement l'Eglise. C'est par là que l'apostolat

---

regni dei Plantatores» (In Jo., 10, 2, 5). On pourrait en outre invoquer ce texte de St Paul sur l'objet propre de l'apostolat: «... Jesu Christi Domini nostri, per quem accepimus gratiam, et apostolatum ad obediendum fidei in omnibus Gentibus pro nomine ejus ...» (Rom. I, 5).

97 Il est à remarquer qu'entre le 2me et le 1er paragraphe du c. 1350, la distinction des territoires n'est pas faite selon qu'ils sont missionnaires ou non, puisque certains territoires missionnaires peuvent être diocèses et rentrer ainsi sous le premier paragraphe; mais les territoires sont ici distingués selon qu'ils relèvent d'une juridiction ordinaire propree (1er paragr.) ou vicariale (2me pragr.); distinction indiquée par les cc. 197-2, 198-1. Toutefois les territoires du 2me paragraphe sont exclusivement missionnaires, tandis que ceux du 1er ne le soit que partiellement, c. à d. ne sont missionnaires que les diocèses où l'Eglise n'est pas encore implantée.

98 On note que l'œuvre de conversion peut être envisagée sous un double aspect: soit comme but de l'implantation, soit comme moyen ordinairement prérequis à l'implantation. Nous disons ordinairement car dans certains cas l'implantation de l'Eglise pourrait se passer de conversions préalables, p. ex. chez les dissidents il peut se faire que le seul acte juridique de soumission à Rome de la part de l'autorité religieuse locale suffise, sans même requérir la conversion officielle préalable du dignitaire en question ni aucun effort antécédant de la part de l'apostolat catholique dans la région, à réaliser l'implantation de l'Eglise catholique.

missionnaire se distingue des autres formes d'apostolat; c'est par là qu'il est spécifiquement missionnaire: amener l'Eglise aux âmes pour amener les âmes à l'Eglise.

L'apostolat est le genus propre de l'activité missionnaire. Mais il y a aussi des genres intermédiaires, et il est bon de les identifier pour mieux saisir la place précise de la mission dans le ministère ecclésiastique général. Nous savons déjà que le ministère apostolique se distingue du ministère de l'Eglise. Celui-ci, qui s'exerce par l'appplication de moyens visibles, externes, se distingue à son tour d'une action de l'Eglise qui s'applique à certaines âmes sans le secours instrumental de moyens externes. Le salut en effet est possible, et des grâces sont pour cela distribuées, à ceux qui, de bonne foi ou par ignorance invincible, ne font pas partie in re du corps de l'Eglise; par leur ordonnance in voto au corps de l'Eglise, il peuvent participer invisiblement au trésor de l'Eglise, mais non indépendamment de son action à elle, en vertu du principe de mutuelle nécessité entre le Christ et l'Eglise dans la distribution des grâces pour le salut [99]. Cette action instrumentale invisible de l'Eglise fonde la justification supplétive et constitue un ministère ecclésiastique au sens large, invisible mais réel, qui se distingue du ministère ecclésiastique normal et visible. Et ce sont ces deux espèces qui forment le ministère ecclésiastique général.

Il nous est maintenant permis de conclure cette étude de l'objet formel quod; disons brièvement que l'activité missionnaire est une forme de ministère ecclésiastique qui concerne l'apostolat d'implantation de l'Eglise.

à suivre.

---

99 cf. Encyclique Mystici Corporis Christi; AAS, 1943, pp. 212-213.

Die katholische Mission auf Föroyar.

Von Dr. Ernst Krenn.

Ganz eigenartig treten die im stürmischen Atlantik zwischen Schottland und Island gelegenen Schafinseln «Föroyar» in die Geschichte ein. Eremiten waren die ersten Ansiedler. Ihnen folgten norwegische Heiden, die um die Jahrtausendwende das Christentum annahmen. Nach der Reformation erfolgte wirtschaftlicher, politischer, wissenschaftlicher und sprachlicher Niedergang und erst allmählich trat um die Mitte des vorigen Jahrhunderts wieder ein Aufschwung ein, der zur Volkwerdung führte. Um diese Zeit begann auch die kathol. Mission Pastor Bauers, die aber nach zwölf Jahren wieder niedergelegt wurde. Ihr folgte 1931 die Mission der Franziskanerinnen-Missionärinnen-Mariens, die auch heute noch segensreich auf dem kleinen Inselreich wirkt.

*

Lange waren die Schafinseln jungfräulicher Boden [1]. Einzig allein Nebel und Wind, stürmische Brandung und Strömungen, Vögel und Schafe [2] und das zauberhafte Nordlicht sangen den Lobgesang dem Schöpfer. Im 6. Jahrhundert unternahm St. Brandan [3] der Legende nach eine mehrjährige Bußfahrt mit seinen Mönchen. Er entdeckte die «Insulae fortunatae» [4], wohl die Föroyar, die später auch Brandans-Inseln genannt wurden [5]. Eine schriftliche Quelle aus der Zeit um 825 bietet der iro-schottische Mönch Dicuilus [6], in der er sagt: «Trigesimus nunc annus est a quo nuntiaverunt mihi clerici, qui ... in illa insula (es ist von Thule = Island die Rede) manserunt». Kleriker, die vor ungefähr 30 Jahren auf Island gewesen waren, berichten ihm, daß die kleinen Inseln nördlich von Schottland, die in zwei Tagen und einer dazwischen-

1 Vielleicht wußte der griechische Geograph Pytheas von Massilia um 300, vielleicht auch der römische Feldherr G. J. Agricola um 80 von ihnen.

2 Föroyar bedeutet Schafinseln. Auch heute sind noch rund 100 000 Schafe dort.

3 Vgl. Navigatio Brendani aus dem 10. oder 11. Jahrhundert; 3 deutsche Fassungen bei E. Schröder 1871.

4 Die glücklichen oder Paradiesinseln. Vgl. das Gedicht des förischen Dichters H. A. Djurhuus «St. Brandan» (Yvir teigar og tún, Tórshavn 1936).

5 Der för. Kalender zeigt heute noch am 16. Mai «Brandansmessa», in Kirkjubö ist eine Bucht nach ihm benannt und eine Brandanskirche sollte erbaut werden.

6 Dicuil: De mensura orbis terrae, Ausg. Walckenaer, Paris 1807; Ausgabe Parthey, London 1870: Im VII. Kapitel heißt es: «Sunt aliae insulae multae in septentrionali Brittanniae Oceano, quae a septentrionalibus Brittanniae insulis duorum dierum ac noctium recta navigatione, plenis velis, assiduo feliciter adiri queunt. Aliquis prbt (presbyter) religiosus mihi retulit quod, in duobus aestivis diebus, et una intercedente nocte, navigans in duorum navicula transtrorum, in unam illarum introivit. Illae insulae sunt aliae parvulae. Fere cunctae simul angustis distantes fretis, in quibus in centum ferme annis heremitae ex nostra Scotia navigantes habitaverunt. Sed, sicut a principio mundi desertae semper fuerunt; ita, nunc causa latronum Normannorum, vacuae anachoritis, plenae innumerabilibus ovibus, ac diversis generibus multis nimis marinarum avium. Nunquam eas insulas in libris auctorum memoratas invenimus.»

liegenden Nacht mit Booten aus Holz oder Fellen erreichbar waren[7], schon vor 100 Jahren, also um 700, von iroschottischen Einsiedlern aufgesucht und bewohnt waren, die auf den einsamen Holmen und Eilanden ein Leben des Gebetes, der Buße und Entsagung führten. Um 800 - heißt es weiter - verließen die meisten causa latronum Normannorum die an Schafen und Seevögeln reichen Eilande. Sagen berichten noch heute von diesen Eremiten, die von Kräutern, Wurzeln, Schafmilch und einer Tangart lebten[8]. Ihr Leben muß in dem armen Lande armselig, doch glücklich gewesen sein. Andere Berichte[9] deuten darauf hin, daß die Einsiedlerkultur wahrscheinlich auch andere aus Irland und Schottland mitgekommene Kelten zu betreuen hatte. Einige Ortsnamen[10] scheinen Ähnliches zu bezeugen.

Um 800 begann allmählich die Besiedlung der Schafinseln durch die mit König Harald Schönhaars Herrschaft unzufriedenen Jarle und Bauern mit ihrem Gefolge[11]. Am meisten wurde auf Föroyar Tór verehrt[12]. Bei jedem größeren Gehöft wurde eine Opferstätte errichtet, wie der Name Hov auf der Südinsel heute noch bezeugt. Die Lebensauffassung war eine harte. Die Norweger waren in zwei getrennten Wellen gekommen, die einen als Ostmänner aus Südwestnorwegen[13], die andern als Westmänner[14] aus Irland-Schottland. Letztere waren jedenfalls schon mit dem Christentum in Berührung gekommen. Als die Haupteinwanderung gegen 900 abgeschlossen war, gerieten föroyische Geschlechter in Kampf miteinander, der um die Jahrtausendwende seinen Höhepunkt erreichte. Doch damit beginnt bereits die Zeit der Christianisierung.

Die Flateyjarbók[15] berichtet, daß Sigmundur von Skúvoy[16]

---

7 Es kann sich nur um Föroyar handeln.

8 Söl ist gemeint. Vgl. meine Arbeit: Namen und Bedeutung föroyischer Tange (Wörter und Sachen, Heidelberg 1937).

9 H. A. Djurhuus: Föroya söga, Tórshavn 1924.

10 Z. B.: Baglahólmur = Krummstabholm, Dímun = Doppelberg (irische Wörter), wie auf Island z. B. Papey (vgl. papar!), Papós u. a.
Gongu-Rólvs-kvædi erwähnt Moyggjaland = Jungfrauenland (J. Patursson, Föroysk kvædi ..., Oslo 1925). Vgl. auch Feminarum insula, in qua singulae nascuntur feminae et nunquam mares, das auf Femo bei Faro (Föroyar) hinweist. Vgl. meine Arbeit: Der föroyische Dichter Páll Nólsoy und sein Vogellied (Illinois studies in language and literature XXIII/4, Urbana 1939).

11 Der Flateyjarbók zufolge war Grímr Kamban der erste norwegische Landnehmer auf Föroyar. Aus einem 1833 in Kirkjubö gefundenen Runenstein geht hervor, daß zumindest dieser Ort schon vor 850 besiedelt war. Vgl. J. Patursson, Vid ókunnigum fólki til Kirkjuböar, Tórshavn 1933.

12 Noch heute weisen eine Reihe Ortsnamen darauf hin, wie z. B. auf Föroyar: die Hauptstadt í Tórshavn und í Hósvík und hósdagur.

13 1. Besiedlungszeit von 820—860.

14 2. Besiedlungszeit von 880—900. Diese Norweger hatten bestimmt christliche Sklaven aus Schottland-Irland mit sich.

15 Codex Flateyensis, zwischen 1387 und 1395 von den beiden isländischen Priestern Jon Thordson und Magnus Thorhallsson verfaßt, also eine ausgesprochen katholische Quelle, welche die Christianisierung der Schafinseln durchaus nicht beschönigt. Vgl. Ausgabe Kristiania 1860—68, Ausg. Rafn-Mohnike der Færeyíngasaga mit isländischem Urtext, föroyischer, dänischer und deutscher Übersetzung, Kopenhagen 1833, dann Föroyingasöga, 1. Auflage von V. U. Hammershaimb in seiner Færösk Anthologi, Köbenhavn 1884—91 und 2. Auflage von R. Long, Tórshavn 1919.

sich an den Hof des norwegischen Königs Ólavur Tryggvason begab und das Christentum annahm. Als Sigmundur 998 auf dem Landesding in Tórshavn den Föroyingern das Christentum verkündigte, schien es, als ob die Bewohner gewillt wären, es anzunehmen [17]. Aber Tróndur von Gata, sein Widerpart, hielt ihnen vor, daß es eine Schande wäre und Männern unwürdig, Tór und die andern Götter zu betrügen [18]. Und so gut sprach er, daß sich alle ihm zuwandten, und hätte Sigmundur noch ein Wort gesprochen, wäre er erschlagen worden. Doch Sigmundur ergab sich nicht. Während des Winters fuhr er mit einem Boote von Insel zu Insel und nötigte die Föringer, das Christentum anzunehmen. Zwei Verwandte und der Priester Tangbrandur [19] waren mit ihm. Eines Nachts kam er auch nach Gata, wo er Tróndur wählen ließ, entweder das Christentum anzunehmen oder zur Hölle zu fahren [20]. Auf Königsgebot kam das Christentum auf die damals selbständigen Schafinseln. Sigmundur floh später vor einem Angriff Tróndurs auf seinen Hof, stürzte sich ins Meer und schwamm nach Suduroy, wo er wegen eines Ringes, den er von Jarl Hákun erhalten hatte, ermordet wurde. Tróndur herrschte nun allein und unternahm nichts gegen das Christentum. Dieses durchdrang allmählich das föroyische Volk und machte es im Verein mit der Isolierung und dem harten Leben zu einem der friedlichsten Völker der Erde. Kirchen wurden erbaut, das Evangelium verkündet, der Bischofssitz in Kirkjubö errichtet mit einer Schule, die nicht nur im Norden, sondern weit in Europa bekannt war [21]. Das Aussätzigenheim in Argir [22] und wahrscheinlich in Lopra künden von katholischer Caritas. Wallfahrten wurden unternommen, so zu den warmen Quellen [23] bei

---

16 Ein Edeling aus Föroyar: Sigmundur Brestisson, der landesverwiesen nach der Ermordung seines Vaters in Norwegen erzogen wurde.

17 Der Glaube an die heidnischen Götter war erschüttert, vielleicht auch das Christentum durch die irischen Sklaven besser bekannt geworden.

18 Da wandte sich Tróndur an die alte Mannesehre und es gelang ihm, die Bauern von der Annahme des Christentums abzuhalten.

19 Von Tangbrandur erfahren wir wenig Gutes, besonders von seinem späteren Verhalten in Island. Vgl. J. Helgason, Islands Kirke I, Köbenhavn 1925.

20 Bedeutet soviel, wie den Tod erleiden müssen. Das Christentum wurde wie später die Reformation auf Befehl des Königs eingeführt.

21 Zur Zeit des Bischofs Hrói wurde hier in der Latein- und Priesterschule der spätere norwegische König Sverri, der von 1177—1202 regierte, erzogen; er und sein Sohn Hákun waren wegen ihrer Gelehrsamkeit weit bekannt.

22 Vgl. Föroya söga! Der Aussatz hörte auf Föroyar vor 200 Jahren auf. Vgl. auch meine Arbeit: Epidemien und Immunität in Föroyar (Wörter und Sachen 1941/42).

23 Besonders in der Johannisnacht zum heilkräftigen Wasser. In der Nacht wurde - z. T. heute noch - der uralte föroyische Reigentanz gepflegt, der ein Erlebnistanz ist und an dem der Geistliche beim Hochzeitstanz im Ornat teilnimmt. Wir sehen, wie nahe Geistliches und Profanes beisammen liegen und sich im Göttlichen einen. Vgl. auch die letzte Strophe von «Varmakelda» des protestantischen Dichters H. A. Djurhuus, der liebevoll einen katholischen Brauch zeichnet:

> Und gerne will ich pilgern auf grünem Bergeshang
> und glauben, was den Vätern dereinst im Ohre klang,
> Marienlieder singen in lichter Sonnwendnacht;
> denn alles sprosset, grünet: die Hoffnung ist erwacht.

(Eigene Übersetzung nach: Undir vídum lofti, Tórshavn 1934.)

Lorvík auf Eysturoy und zur Votivkirche in Vági [24] auf der Südinsel. Der Bau des nie vollendeten Domes am Bischofssitz wurde begonnen. Es war eine Zeit der Ruhe oder, wie sie die Föringer heute noch nennen: das Friedenszeitalter.

Mönche und Nonnen wirkten im Lande [25] und als 1538 von Staats wegen die Reformation eingeführt wurde [26], sollen sich die letzten Geistlichen auf die Insel Sandoy zurückgezogen haben [27].

Mit der Reformation, die in anderen Ländern wenigstens einen Aufschwung der Muttersprache brachte, verfiel das Altföroyische immer mehr und löste sich in viele Mundarten auf, das Kirchengut fiel an die dänische Krone, die Lateinschule [28] siechte immer mehr dahin, bis sie schließlich ganz aufgehoben wurde, Seeräuber kamen [29], Hungersnöte und Krankheiten dezimierten die Bevölkerung und der dänische Alleinhandel [30] brachte den wirtschaftlichen Ruin [31]. Der Bischofssitz war gefallen und die Schafinseln waren zur dänischen Propstei geworden. Kirchen-, wie Rechtssprache war das Dänische geworden. Ja, es kam so weit, daß der spätere evang. Propst Hammershaimb, der Gründer

---

24 Die erste Wallfahrtskirche soll treibend aus Norwegen mit einem Heilstein, einem Madonnenbild u. a. angekommen sein. Es handelt sich also um eine Votiv- und Wallfahrtskirche. Davon zeugen heute noch Gipsfiguren und Bilder von Geretteten, die in Seenot, Krankheit usw. gewesen waren. Noch jetzt ist es Brauch, bei Sturmwetter die Kirchtür zu öffnen, um leichter Zugang zu Gott im Heiligtum zu haben. Es ist aber der eucharistische Gedanke, der nachklingt: Der Heiland im Sakrament möge die Seefahrer in ihren Nöten beschützen.

25 Mönchsklöster waren in Kirkjubö und Tórshavn, Nonnenklöster wahrscheinlich auch in Kirkjubö und á Halgabrekku heima á Sandi. Es handelt sich wahrscheinlich um Benediktiner, wiewohl auch Dominikaner, ein Minorit und ein Birgittiner den Bischofsstuhl inne hatten. Vielleicht nahmen auch Föroyinger in Munkeliv (Norwegen), das 1426 in ein Birgittendoppelkloster umgewandelt wurde und in Föroyar Grundbesitz hatte, dort die Kutte. Vgl. auch: A. Weihe, Tjódminni, Tórshavn 1938 und das Gedicht von H. A. Djurhuus: Í kloystri.

26 Vgl. die erste Mission! So war es damals üblich.

27 Nach Hilgenreiner-Nisius-Schlecht, Kirchliches Handlexikon 1907, wurde ihnen auf Sandoy ein Hof zu gemeinschaftlichem Aufenthalt zugewiesen. Nach anderen sollen einige nach Island geflohen sein und eine Muttergottesstatue (die Tórshavner Maria) mitgenommen haben; Tatsache ist, daß diese Statue durch den 1941 verstorbenen katholischen Bischof von Island, Meulenberg, der Mission nach Föroyar zurückgegeben wurde.

28 Das Priesterseminar war mit der Reformation eingegangen, das Gymnasium nach Tórshavn verlegt worden. Vgl. meine Arbeit: Das Schulwesen auf Föroyar, Zwettl 1946.

29 Aus Shetland und England, aus Flandern und Frankreich, ja sogar von Algerien und aus der Türkei und hausten furchtbar. Vgl. meine Arbeit: Zufluchtsstätten vor Seeräubern auf Föroyar (Wörter und Sachen 1940). Die ursprüngliche Bevölkerung von etwa 10 000 Menschen sank auf knapp 5000 herab. Nach dem Erlöschen der Pest kamen zwar Neubesiedler in geringem Maße aus Norwegen. Doch erst viel später, besonders im vorigen und in diesem Jahrhundert wuchs die Bevölkerung erst auf 27 000 Seelen an.

30 Das Monopol brachte billigen Ver- und teuren Einkauf; es wurde erst 1856 aufgehoben. Auch Hamburger, wie Kölpin und Wullenweber, waren Pächter.

31 Die Schiffahrt verfiel und nahm erst in den letzten hundert Jahren größeren Aufschwung.

der neuföroyischen Schriftsprache [32], als er am Neujahrsabend 1855 in der Kirche zu Kvívík das Evangelium föroyisch vorlas, getadelt wurde [33].

Zu der Zeit, man schrieb das Jahr 1857, kam Pastor Bauer, gebürtig in Bayern, nach Föroyar über Anraten des Apostolischen Vikariats in Dänemark. Die zweite Mission begann. Im Jahre 1859 kaufte er um 800 Taler vom Tischler Christen Holm das Haus «Christines Minde» samt Außenhaus [34]. Das Haus ließ er inwendig umbauen. Außerdem wurde eine Kirche mit Ziegeldach [35] errichtet, die ungefähr 200 Menschen fassen konnte. Sie war im Rundbogenstil [36], hatte den Eingang im Norden, die Fenster gegen Osten und die obersten Fensterscheiben waren aus rotem und grünem Glas. Später, im Jahre 1863, erhielt Pfarrer Georg Bauer durch Entgegenkommen des Amtmannes [37] Holten um 300 Taler ein Stück Heimmark [38], daß er sich zwei Kühe halten konnte. Alles in «Bauers Haus» [39] war, wie die Leute sagten, gar wohl versehen; aber die größte Freude für Erwachsene und Kinder war sein großer Küchen- und Buschgarten, der um Haus und Kirche zu liegen kam [40]. Hier wuchsen Bäume und Blumen, welche die Bewohner hier noch nie früher gesehen hatten - Goldregen und anderes Schönes -, hier war ein Treibhaus [41] mit Apfelbäumen [42] und solchen Gewächsen, welche das Klima im Freien [43] nicht vertrugen. Bauer hatte auch Bienenstöcke und einen Springbrunnen, der in sieben verschiedenen Arten zu springen vermochte und eine Art war, daß Goldäpfel in Schalen tanzten [44]. Das war alles so bezaubernd schön, daß nicht nur die Bewohner der Hauptstadt, sondern auch Leute, die zum alten Nationalfest St. Óla-

---

32 Propst V. U. Hammershaimb (1819—1909) stammt väterlicherseits aus dem österreichischen Südschlesien ab; sein Ahne Georg Smendein wurde am 11. 9. 1642 von Ferdinand III. von Österreich geadelt und erhielt das Prädikat «Von Hammershaimb» (Urkunde in Ebersdorff ausgestellt, dzt. in Prag). Vgl. E. Mortansson, V. U. Hammershaimb, Tvöroyri 1916, und E. Walter, V. U. Hammershaimb, Praha 1929.

33 So tief war man gesunken! Man hielt vielfach wohl - wie es in andern Werken heißt - die dänische Staatssprache als Sprache Gottes.

34 Lattenhaus, durch das der salzige Meereswind wehen kann, zum Fleisch- und Walspeck-Trocknen.

35 Die meisten Häuser und Kirchen hatten damals (und haben zum Teil noch) das ausgezeichnete Rasendach.

36 Im romanischen Baustil.

37 Landeshauptmann Dänemarks in Föroyar.

38 Die Heimmark ist mit kilometerlangen Steinzäunen umgeben, daß die weidenden Schafe nicht in das kultivierte Land (dzt. nicht ganz 3 %) aus der Außenmark eindringen können. Vgl. meine Arbeit: Böur, hagi og tröd (Wörter und Sachen 1941/42).

39 In Föroyar ist es vielfach üblich, dem Haus einen Namen, meist nach dem Besitzer - wie in diesem Falle - zu geben.

40 Zur zweiten Mission vgl. die ausgezeichnete objektive evangelische Quelle: Anna Cathrine Michelsen, Katolikkarnir í Havn (in der Zeitschrift der Föroyischen Schrifttumsgesellschaft: «Vardin» X/5-6, Tórshavn 1930).

41 Wohl das erste auf Föroyar überhaupt.

42 Dzt. gibt es dort ein paar Apfelbäume, von denen einer geblüht haben soll.

43 Trotzdem oder gerade deswegen, weil das Jahresmittel + 3,2 Grad C. ist, kommen die Bäume zu keiner Saftruhe, dazu der häufige Nebel und der viele Regen, sowie starke Stürme.

44 Bauer war nicht nur Blumen- und Baumpflanzer, sondern auch Bienenvater und ein Mann mit Humor, der in heutigen Zeiten viel mehr hätte leisten können.

vur [45] nach Tórshavn kamen, und andere gerne Pastor Bauers Haus aufsuchten, um diese Herrlichkeit zu schauen. Alle waren ergriffen und gleich willkommen, und viele lernten es erst hier, den Blumen gut zu sein.

Pastor Bauer war ein milder und guter Mann, freundlich in Gesellschaft daheim und auswärts [46]. Er hielt es für keine Sünde, Karten zu

[45] Das Olaffest (Ólavsöka) wird heute in Föroyar noch viel echter und mehr gefeiert als in seinem Stammland Norwegen. Allerdings kamen früher viel mehr Leute aus allen Inseln (einmal jährlich) zusammen, besuchten den Gottesdienst und vergnügten sich. Jetzt ist Eröffnung des Landesdinges (Parlamentes) erst am 1. Oktober, weil im Sommer zu viele Männer auf Fischfang (Island, Grönland, Bäreninsel bei Spitzbergen) fort sind. Die evang. Priesterversammlung findet aber statt.

[46] Pastor Bauer wird auch hier von evang. Seite als wahrhaft christlicher Mann gezeichnet. Er war edel und gerade, was den Föringern gefiel.
Während der Bearbeitung teilt mir Herr Dipl. Ing. Wilhelm Blad aus München über seinen Urgroßonkel Pfarrer Georg Bauer folgendes mit, wofür ich herzl. danke: Pfarrer Johann Georg Bauer wurde am 6. 1. 1822 in Hoffeld, Pfarre Bruck, in der bayrischen Oberpfalz geboren als Sohn des Schneidermeisters Georg Bauer und der Maria Elisabeth, geb. Spießl, Hufschmiedstochter, von Bruck. Am 16. 7. 1850 wurde er in Regensburg zum Priester geweiht, war bis 1856 Cooperator in Falkenberg (Niederbayern). Nun schloß er sich dem Apostolischen Präfekten für die Nordpolländer-Missionen, B. Bernard, an, der in Christiania (Oslo) im Missionspfarrhause seinen Sitz hatte. Einige Zeit war Bauer Missionär bei den Lappen, von 1857 bis 1869 Missionär und Vizepräfekt auf Föroyar. Nach seiner Rückkehr wurde er Sacellan in Bodenstein (Oberpfalz), ab 12. 2. 1869 Expositus in Strahlfeld (Oberpfalz) und ab 1. 2. 1872 Expositus in Ruhsdorf (Niederbayern). Am 1. 10. 1878 wurde ihm von Bischof Ignatius Senestrey von Regensburg die Pfarre Tegernbach im Dekanat Mainburg (Niederbayern) in der Holledau verliehen (am 4. 3. 1879 von Ludwig II. bestätigt und am 27. 3. 1879 investiert). Bauer wurde auch Kammerer des Kapitels Mainburg und ist bei den alten Leuten in Tegernbach noch in bester Erinnerung. Er war ein gewandter Redner und tüchtiger Prediger und sah in Kirche und Schule auf äußerste Disziplin. Im Verkehr war er freundlich und leutselig. Ein rührendes Freundschaftsverhältnis verband ihn mit dem damaligen Lehrer Anton Weiß. An Gesellschaftstagen gingen beide ins Gasthaus und unterhielten sich bei einem Glas Bier. Auf dem Heimwege reichten sie sich die Hände zum Abschied und verneigten sich, ehe sie sich aus den Augen verloren. Dies machte auf die etwas derben Leute der Holledau den allerbesten Eindruck und ist ihnen unauslöschlich in Erinnerung geblieben. Bauer war arm, mußte sich zur Übernahme der Pfarrwirtschaft Geld ausborgen von seiner Haushälterin und von Lehrer Weiß. Die Ökonomie betrieb er nur teilweise, auf drei Kühe. Nur in einem Punkt war er sehr gefürchtet. War er schon streng mit den Kindern, so war er der Schrecken der jungen Leute im Beichtstuhl. Er hat manchen mit Absolutionsverweigerung gedroht und diese auch verhängt, daß die jungen Leute scheuten, bei ihm zu beichten. Am 1. 3. 1895 resignierte er von Tegernbach nach Niederleyerndorf, gleichfalls in Niederbayern. Der Abschied war rührend. Als man auseinandergehen mußte, hob ein allgemeines Weinen an. Da erkannte er, wie sehr er den Leuten ins Herz gewachsen war, und es war ihm doppelt schwer, sie zu verlassen. Aber schon nach einigen Monaten langte aus dem Benefiz Niederleyerndorf die Nachricht ein, daß er am 8. 11. 1895 im 74. Lebensjahre infolge eines Schlaganfalles gestorben. Die Tegernbacher konnten es nicht glauben, daß er an einer Krankheit gestorben wäre — war er doch nicht kränklich; sie meinten, Langeweile und Herzeleid wären die Ursachen gewesen. Lehrer Weiß weinte bei der Todesnachricht helle Tränen. Nun ruht er auf dem Friedhof von Niederleyerndorf. Eine einfache schwarze Gedenktafel mit Goldschrift in der Friedhofmauer, zwischen Gedenktafeln von Benefiziaten aus 450 Jahren, erinnert an ihn. Im Pfarramt Tegernbach hängt noch eine große Portrait-Photographie von ihm. Sein Bruder Carl betätigte sich als Franziskanerfrater sinnig in der Gärtnerei und sein Bruder Andreas war Weltpriester.
Als Hauptquellen führt Herr Ing. Blad an: Bischöfl. Ordinariatsarchiv in Regensburg,

spielen [47]. Es wird erzählt, daß einer seiner Partner, M. C. Restorff, ihm manchmal in der Fastenzeit etwas vorsetzen ließ, von dem er wußte, daß es der Geistliche nicht essen durfte. Wurde Bauer selbst freundlich aufgenommen, so war dasselbe nicht mit seiner Lehre der Fall. Der Missionär wußte nur zu gut, daß man vom Katholizismus nicht viel hielt [48]. In einem Brief nach Kopenhagen vom 26. Juni 1859 heißt es, daß ihm der Doktor [49], der nicht um einen Schilling Glauben habe, geschrieben habe: die Protestanten betrachten den Katholizismus als eine falsche Lehre, ein weltliches Institut [50] unter einem sonderbaren, religiösen Deckmantel ... Außerdem wurde dieses Land - wie Sie wohl wissen werden - durch die katholische Hierarchie derart tyrannisiert, daß die Reminiscencen daran noch im Volke leben und nur wieder aufgefrischt werden brauchen, um den Bewohnern als Schreckbilder in all ihrer Entsetzlichkeit in Erinnerung zu kommen ... [51] Der Brief Bauers endigt folgendermaßen: Wie geduldig meine zwei armen Katholiken sind, das sagt er nicht, und man muß sich wundern, daß die Leute es so arg mit Spott- und Haßworten mit ihnen treiben. Selbst diejenigen, die nicht Katholiken sind und nur die katholische Lehre verteidigen wollen, werden scheel angesehen ... [52]. — Es war wohl ein großer Unterschied zwischen dem, was der Doktor und was die übrigen Leute fürchteten. Doch der Aberglaube war groß [53].

Pastor Bauer wohnte zuerst bei Konsul Hansen, der Leute bat, für den Geistlichen zu arbeiten; aber keiner wollte. Als erster sagte Jákup í Álakeri ja; kein anderer Zimmermann wollte ihm helfen, bis endlich der Pächter P. J. Mikkelsen aus Sandavági sich der Arbeit annahm. Keiner von beiden hielt es für eine Sünde, die Kirche zu erbauen. — Als aber im Jahre 1858 das Schiff «Fortunen», mit dem Bauer gekommen war, sank und Hans Jákup an Lungenkrankheit starb, hielten dies die Leute für eine Strafe Gottes; daß und wie Poul Johannes davonkam, kam den Menschen nicht in den Sinn.

Zwischen den evangelischen Geistlichen und Pastor Bauer, sowie seinen Nachfolgern war Frieden und nie hörte man in einer Predigt gegenseitige Angriffe [54]. Viele Föringer besuchten die Kirche [55], die innen sehr schön war. Heiligenbilder hingen an den Wänden, der Altar trug Lichter und Blumen und ein Bild der Jungfrau Maria. Auch der Gesang klang

---

Kath. Pfarramt Bruck, Tegernbach (Pf. M. Bogenberger), Kath. Benefizium Niederleyerndorf, Kalender für kath. Christen (Sulzbach), Annalen zur Verbreitung des Glaubens 1885/II und 1886/IV, sowie mündliche Überlieferung aus dem Verwandtenkreis Bauers.

47 Er spielte mit dem alten M. C. Restorff, Thomas Kjelnæs á Brúgv und dem Lehrer Lützen L'hombre.

48 Das Vorurteil der einst aufgezwungenen Reformation.

49 Arzt. Vgl. den Brief in «Ugeblad for katholske Kristne» (Kopenhagen).

50 Eine weltliche Einrichtung.

51 Die sagenhaften Berichte über den dombauenden Bischof Erlendur spielten hiebei eine Rolle.

52 So wurde ein braver und rechtdenkender Mann einst über Bord geworfen und ertrug die Schmach geduldig.

53 Er stammt noch aus heidnischer Zeit. Denk an die Naturbelebung!

54 Das entspricht auch dem heutigen föroyischen Volksempfinden. Damals wirkten auch zwei Missionäre der Quäker in Föroyar.

gut. Die Berichterstatterin Michelsen konnte sich noch an eine Predigt des Nachfolgers, Brinkmann, erinnern, die so voll Andacht war, daß es ihr schien, als würde der Apostel Petrus selbst predigen. Hier war heiliger Frieden und hier war gut sein [56], schreibt sie. — Doch nur sieben traten zur katholischen Kirche über. Zuerst Gitta Frederiksen und Súsanna, die Tochter Pouls í Borgarstovu. Kurz nachher wurden Fredrikur und eine andere Tochter des Obgenannten, Emilia, auch Katholiken. Die ganze Familie zog in Bauers Haus und Gitta ward Haushälterin. Nachher wurden der Fischer Poul Joensen (Poul í Kinn), seine Frau und der Schmied Jákup, alle drei aus Hvítanesi, Katholiken. Poul soll zuerst nicht viel von den Katholiken gehalten haben; als ihm aber Bauer bei einem Augenleiden half und über den Glauben sprach, wurde es anders. Nach der Konversion hielt sich seine Familie von ihm fern; auch Jákups Frau und Kinder verließen den Vater.

Zwölf Jahre wirkte Pfarrer Bauer segensreich in Föroyar und als er nach Deutschland 1869 zurückkehrte, fuhren auch seine Hausleute fort [57]. Außer Bauer kamen zwei andere katholische Geistliche nach Tórshavn. Blanche [58] verteilte an die Kinder glänzende Bilder, Schachteln, Anhängsel, Tierchen u. dgl., wenn sie Kirche und Garten aufsuchten. Alle wurden freundlich aufgenommen und kein Hungriger kehrte ungesättigt zurück. Der zweite Priester war der Franzose Convers, der beim Lehrer Bojesen Dänisch lernte und später Zensor [59] für fremde Sprachen an der Tórshavner Mittelschule wurde. Die paar Katholiken lebten ihr stilles Leben, waren gut und mild und verrichteten Wohltaten, so daß ihre Lehre und ihr Leben übereinstimmte [60].

Nach Bauers Heimkehr versuchten die Geistlichen Lohmann und Brinkmann sein Werk fortzusetzen, hatten aber keinen Erfolg. Deshalb wurde von Rom die föroyische Mission der dänischen angegliedert, die von Zeit zu Zeit einen Priester nach Hvítanes sandte, um den drei Katholiken die Sakramente zu spenden. Einer von ihnen, von Geyr, war siebenmal in Föroyar, und als er 1883 zusammen mit P. Baumgartner [61] auf einer Reise nach Island hieher kam, lag Poul í Kinn 80 Jahre alt im Sterben; er reichte ihm die letzte Wegzehrung. Die beiden Priester erwiesen ihm die letzte Ehre, während das Schiff wartete. Alle Katholiken ruhen im Tórshavner Friedhof [62]. Von Geyr schrieb ein Büchlein über seine Fahrt auf Deutsch [63]. Der spätere Bischof

55 Auch heute gibt es nur wenige Föringer, die am Sonntag nicht zur Kirche gehen — in alter Tradition.

56 Vgl. Quelle Note 40.

57 Súsanna, Gitta und Emilia, die mit dem Franzosen Dechier verheiratet war (mit Sohn und Ziehsohn), fuhren nach Nidarós (Trondheim) in Norwegen. Hier starb Súsanna und die andern fuhren weiter nach Amerika und sandten einmal einen Gruß. Mehr weiß niemand.

58 Halbbruder des in Note 57 erwähnten Dechier.

59 Wenn öffentliche Prüfungen abgehalten werden, fungieren Zensoren als Prüfer.

60 Ein Erfolg, der nicht hoch genug einzuschätzen ist.

61 Vgl. auch A. Baumgartner S. J., Island und die Färöer, 3. Aufl., Freiburg i. Br. 1902, und von Geyr-Schweppenburg S. J., Meine Reise nach den Färöern, Paderborn 1900.

62 Michelsen erinnerte sich noch, daß mehrere Missionäre der Prozession folgten, dann an Kerzenlichter und Weihrauch.

63 Vgl. Note 61.

von Dänemark war als junger Priester zweimal in Föroyar. Er wollte die beiden letzten Katholiken nach Dänemark mitnehmen. Sie wollten aber nicht. Und als Jákup 1894 starb, sandte man keine Priester mehr nach den Schafinseln. Zuerst wurde die Kirche Turnsaal, weil sich die Katholiken ausgenommen hatten, dort keinen Gottesdienst zu halten. Später wurde sie niedergelegt und ein Teil des Bauholzes zu einem Packhaus verwendet; auch von den farbigen Fenstern sind noch welche vorhanden [64]. Die kleine Kapelle í Hvítanesi wurde auch niedergerissen und auf seinem Grunde ein Heuhaus errichtet; das Kreuz wurde auf Jákups Grab gelegt [65]. Aus dem Laub und den Blumen Bauers wurden im Jahre 1874, als der dänische König Christian IX. nach Tórshavn kam, Guirlanden gebunden und Ehrenpforten errichtet. H. C. Müller kaufte Bauers Haus um 7200 Kronen [66] und es erhielt wieder den Namen «Christines Minde» nach dem Namen seiner Frau; er vermietete das Haus an Öströms und um 1930 hielt eine Tochter Müllers hier eine Privatschule. «Schwer ist es», berichtet Michelsen abschließend, «den Unterschied und Wert der Sekten, die nun hier missionieren, festzustellen; doch nur die katholische Kirche blieb in der Erinnerung mit ihrem Geist und ihrer Schönheit bis zum heutigen Tage; die Kinder aber, welche die Privatschule in dem alten «Hause Bauers» besuchen, gehen auf geweihtem Grund [67].

Alles in allem gesehen, hat die kleine Mission Bauers den Grund gelegt für das Verständnis der katholischen Kirche. Sie hat den Bann gebrochen, der bisher unglück- und unheilverheißend über der katholischen Religion lag, den Föringern gezeigt, daß Lehre und Leben mit den Grundsätzen der Kirche übereinstimmen können und dadurch edle Frucht tragen [68]. Sie hat aber darüber hinaus den Boden bereitet für die dritte Mission [69]. Aus Geradheit und Edelmut geboren mußte sie zum Herzen der Föroyinger, die für alles Edle und Große begeistert sind, dringen. Und gerade deshalb war es selbstverständlich, das Werk seines Gründers Bauer und seiner Nachfolger einer eingehenden Untersuchung zu unterziehen. Denn nicht auf die Quantität, wohl auf die Qualität kommt es an! Und die ist beim Föroyinger sehr hoch! Und gerade deshalb ist eine Mission dort schwieriger als wo anders, wo man die Religion leichter wechselt [70]. Die Einstellung des Föroyingers wird wohl am besten mit folgenden Worten gekennzeichnet, die der evang. Pastor P. A. Holm in seinem Werke [71] gebraucht, nachdem er die überaus große Einfachheit und Schlichtheit föroyischer Kirchen besprochen hat: «Aber kaum verehrt man Gott fleißiger und innerlicher in andern

---

64 Im Hause der Kinder E. Johansens úti í Rættará.
65 Vgl. auch «Krossurin» in A. Weihe, Tjódminni, Tórshavn 1938.
66 Bilder u. dgl. wurden auf einer Auktion verkauft.
67 Beachte die hohe Einstellung einer evangelischen Föringerin.
68 Das Höchste gezeigt.
69 Von der wir gleich hören werden.
70 Der Föringer hält konservativ an dem guten Alten fest und entschließt sich nur schwer zu Neuerungen.
71 Skildringer og Sagn fra Færöerne, Köbenhavn 1860 und spätere Ausgaben.

Kirchen auf Erden!» [72]. Eine ausgezeichnete Darstellung des föroyischen Volkscharakters [73] findet sich in J. F. Jakobsens Roman «Barbara» [74], da ein evang. Propst einen Neupriester aus Dänemark in sein verantwortungsvolles Amt einführt mit den Worten: «Wie Sie wissen, wird hier etwas von Ihnen erwartet. Hierzulande ist es nicht so wie anderswo. Es sollte ja so sein, daß die Pfarrer für ihre Gemeinde ein Vorbild der Frömmigkeit und der christlichen Lebensweise wären, aber es ist oft das Gegenteil der Fall. Ich will keine Namen nennen, doch haben wir ein paar Amtsbrüder unter uns, von denen man nur wünschen könnte, sie wären halb so fromm wie ihre Gemeinde. Deshalb erhofft man von den jüngeren Pastoren, daß sie aus einem andern Stoff sind. — Sehen Sie, es handelt sich nicht darum, soundsoviel dicke Bücher verschlungen zu haben und in soundsoviel Bekenntnissen christlicher Religionsgemeinschaften bewandert zu sein ... Ich will Ihnen ein für allemal sagen, was ich ja übrigens schon gesagt habe: In felsenfestem Gottesglauben und wahrer Ergebenheit in den Willen des Herrn haben wir von diesem Volk mehr zu lernen, als das Volk von uns lernen kann! .. Wir sollten uns durch Lebensführung und Demut ... wenigstens etwas das unbegreifliche Vertrauen verdienen, das sie zu uns haben» [75]. Die Herzenskultur ist aber nicht einseitig. Fromm sein ohne Nächstenliebe und Tat wäre nur eine klingende Schelle [76]. Dazu schreibt E. Wustmann in «Tollkühne Föringer» [77] mit Recht: «Sie sterben alle im Fels», erwiderte Joen. «Hast du etwas dagegen einzuwenden? Ist das kein schöner Tod? Wenn ich mein Leben als rechtschaffener Christenmensch verbracht habe, kann ich getrost im Fels umkommen. Dieser Tod ist rasch, mein Junge, und du stirbst, wie du lebtest» [78]. Nur aus dieser Geradheit ist Pastor Bauers Erfolg [79] und der der dritten Mission zu erklären; deshalb mußte ich das wenigstens kurz streifen.

Außerdem sei noch darauf hingewiesen, daß das Friedenszeitalter der katholischen Kirche noch im Volke lebt, wie die Wallfahrt zu den «Warmen Quellen», das Olaffest als Nationalfest, die katholischen Feste noch als «messa oder öka» [80] im Kalender stehen, der alte christliche Brudergruß teilweise noch gebraucht wird und der sittliche Stand der Föroyinger sehr hoch ist [81]. Aus diesem geraden und edlen Volks-

---

72 Früher wurden die Kirchen aus übereinandergelegten Steinen mit Hilfe von Torf und Rasen erbaut, später Holzkirchen mit Rasendach, das sich sehr gut bewährt hat. Vgl. meine «Geschichte der föroyischen Kirche» in E. u. F. Krenn, Föroyar, die Inseln des Friedens, Münster 1944.

73 Vgl. meine noch nicht erschienene Arbeit: Eine wertvolle Entdeckung: Die Herzenskultur eines kleinen Volkes. (Pädagogisches Archiv, Darmstadt, im Erscheinen.)

74 Deutsch: Stuttgart-Berlin 1940, S. 58/59. 75 Ist auch heute noch so.

76 1. Kor. 13.

77 Stuttgart 1939, S. 75 und 91.

78 Keine Phrase, nur Bekenntnis und Todesmut, ja Todesverachtung.

79 Nicht der Zahl der Konvertiten, wohl aber der grundlegenden Arbeit nach.

80 Vgl. Messe und Vigilie = vöka oder öka.

81 Kinder z. B. werden als ein Geschenk Gottes betrachtet, die man voll Freude entgegennimmt. «Denn auf Föroyar tut man nichts dagegen», sagt mit Recht G. Gravesen in «Läkarhustru paa Farornas ö», Stockholm 41.

charakter heraus und überaus großer Gastfreundschaft und Güte schwingt auch heute noch der alte föroyische Reigentanz [82] zu lichteren Höhen empor und bewahrt den Grundgedanken des Opfers [83].

Im Jahre 1927 trat ein Föroyinger in Kopenhagen zur katholischen Kirche über und lebte bis 1929 als Novize bei den Redemptoristen im Mutterhaus Eggenburg in Niederösterreich als Frater Willehad [84].

1929 besuchte der Präfekt der Propaganda fidei, Kardinal van Rossum, auf einer Reise nach Island [85] auch die Schafinseln [86] und kam auf den Gedanken, die katholische Mission abermals zu begründen. 1930 meldete die för. Zeitung «Tingakrossur», daß der frühere Volkshochschulleiter Lars Eskeland [87] von Voss in Norwegen zum Apostolischen Präfekten der Schafinseln ausersehen wäre, und am 25. 5. 1931: «Es scheint nun ernst damit zu werden, daß sich die Katholiken auf Föroyar niederlassen. Zwei Nonnen, eine französische und eine dänische, wohnten in letzter Zeit hier, mit dem Dampfer «Tjaldur» [88] folgten zwei weitere aus Amsterdam nach. Baugrund zu einem Kloster wird zu kaufen gesucht; später soll neben einem Krankenhaus eine Kirche und eine Schule errichtet werden. Es heißt, daß bald ein katholischer Geistlicher eintreffen wird.» Nach einem Bericht von Wünsch reisten am 21. 5. 1931 ein holländischer Priester und vier Franziskanerinnen von Kopenhagen ab, um in Tórshavn ein Altersheim zu errichten.

Tatsache ist, daß sich in der Bringsna göta die ersten Klosterschwestern seit der Reformation niederließen. Es dauerte nicht lange, so kauften sie Baugrund zu Beginn der Vardagöta, wo sie einen großen Holzbau [89] mit Wellblechdach errichteten. Die Franziskanerinnen Missionärinnen Mariens [90], denn um diese handelt es sich, sind eigentlich mehr ein beschaulicher Orden [91] in weißer Tracht. Sie haben eine große

---

82 Vgl. meine Arbeit: För. Spiele, Tänze u. a. Zeitvertreib (Wörter u. Sachen 1941/42).

83 Er stammt wahrscheinlich aus heidnischer Zeit und bewahrte sein unschuldvolles Gepräge in Begeisterung und Höhenflug.

84 Der erste Föroyinger, den ich kennen lernte.

85 Zur Einweihung der schönen katholischen Christuskirche in Reykjavík, der größten und schönsten Kirche Islands.

86 Die Hauptstadt Tórshavn und den alten Bischofssitz Kirkjubö mit dem noch erhaltenen Blockstubenkomplex (Bischofshaus und Klosterschule) und der Ruine des nie vollendeten Magnus-Domes (Baubeginn unter Bischof Erlendur 1269—1308), den letzten Überresten der alten Marienkirche (nur mehr ein paar Mauern) und der Mönchs- oder Olafskirche, der heutigen Pfarrkirche.

87 Er starb am 30. 9. 1942 als Mitglied des 3. Ordens vom hl. Dominikus.

88 Während der englischen Besetzungszeit fuhr er für England, wurde dann vollständig erneuert und sank im Juni vorigen Jahres an der föroyischen Ostküste.

89 Den üblichen föroyischen Holzbau, nur größer.

90 Diese Kongregation wurde 1876 in Ootacamund bei Madras von Helena de Chappotin aus Neuville (Mutter Maria von der Passion) gestiftet. Das Generalmutterhaus ist in Rom, ein deutsches Mutterhaus in Eichgraben-Niederösterreich. Die Kongregation zählt rund 7000 Schwestern und hat über 100 Niederlassungen. Die Schwestern tragen eine weiße Tunika und weißes Skapulier (Wolle) und an dem Strickgürtel den weißen Rosenkranz der 7 Freuden Mariens, ein weißes Beinkruzifix. Auch Brustschleier und Stirnband sind weiß. Der weißwollene Schleier ist sehr lang. Bei Ausgängen werden graue Kleider und Mäntel, sowie ein langer schwarzer Schleier getragen.

91 Gerade die Beschaulichkeit entspricht in vielem dem för. Gemüt. Ernst gepaart mit inniger Herzensfröhlichkeit.

Kapelle, die zugleich Pfarrkirche der föroyischen Katholiken wurde, einfach, aber sehr geschmackvoll eingerichtet. Ueber dem Altar ist ein Stück Heimat, ein mächtiges Tirolerkreuz. Hier wohnen die Schwestern nicht nur dem Meßopfer und anderen Andachten bei; sie knien und liegen stundenlang vor dem Allerheiligsten und halten Anbetung. Neben der Kirche ist das Kloster angebaut. Ursprünglich wurden Kochkurse abgehalten, eine Haushaltungsschule errichtet, dann ein Kindergarten, ein Kinderheim für Schüler, welche andere Schulen besuchen, und eine Privatschule. Auch der Privatunterricht in Fremdsprachen, Deutsch, Englisch und Französisch, wird gepflegt. Nicht nur die wohlehrwürdige Mutter Oberin Marie de St. Silvain [92], sondern auch eigener Augenschein 1939 und nach dem 2. Weltkriege die ehrw. Sr. Maria van het Heilig Hart [93] und HH. Pfarrer Bœkenoogen haben mir gezeigt, daß die derzeitige Mission sicher, wenn auch langsam, erfolgreich arbeitet. Ausstellungen, wie z. B. beim Olaffest [94], zeugen von den hervorragenden Leistungen der Schwesternschule, die Zeitschrift «Sinoppskornid» (Das Senfkörnlein) trug Wissen um Glaube und Kirche in jedes föroyische Heim [95]. Der Kindergarten ist stark besucht, nachdem das Kloster während der Besetzungszeit als britisches Krankenhaus gedient hatte, die Schule hat einen großen Aufschwung gemacht, da die Zahl der Kinder in kurzer Zeit auf das Doppelte gestiegen ist (158 und 60 im Kindergarten); das Pensionat ist bis auf den letzten Platz besetzt und auch die Haushaltungsschule geht regelmäßig. Die Zahl der Katholiken ist vor dem Kriege auf rund 100 gestiegen. Durch die unermüdliche Arbeit der 11 Schwestern und ihres Seelsorgers Pastor Bœkenoogen wurde bei diesem edlen und guten Volke auch in dieser Beziehung viel erreicht. Es freut mich, daß ich durch meine Arbeiten den Kirchengesang verschönern, den Unterricht erleichtern und die religiöse Überzeugung vertiefen helfen kann [96].

Abschließend noch ein wunderschönes Bild. Es war am Olaffeste des Jahres 1939. Die Kirche war zur Festmesse und besonders zur Abendandacht samt Segen von Katholiken und Evangelischen bis auf das letzte Plätzchen voll und das gemeinsame Gebet für das kleine so innig geliebte Inselreich Föroyar stieg zu Gott empor. Nicht die Ausstellungen, nicht die Wettkämpfe, nicht alles andere Feiern hat mich so tief ergriffen und gesagt, daß der Gedanke des Friedenszeitalters noch lebendig ist daheim in Föroyar, sondern dieses gemeinsame Gebet beider Konfessionen [97] und am Abend der Reigentanz, an dem die

---

92 Um 1935.

93 Wurde 1946 nach Island versetzt.

94 Nur an diesem sehen sich vielfach die Bewohner der entferntesten Inseln einmal jährlich.

95 Die Zeitschrift ging ein, weil vor ein paar Jahren die kleine Druckerei abgegeben werden mußte. Und wenn diese Zeilen eine solche wieder nach Föroyar brächten, wäre viel für die Mission getan.

96 Siehe «Miscellanea» in derselben Zeitschrift!

97 Auf Föroyar ist man sehr tolerant und entgegenkommend. Fast alle Föringer besuchen regelmäßig den Gottesdienst an Sonntagen.

Geistlichen beider Konfessionen teilnahmen [98]. Hoch klingt das Lied von den braven Menschen, welche diese «unsere lieben Inseln» bewohnen, von denen, welche das Bild Christi immer tiefer in die Seelen graben und uns alle heimführen ins himmlische Föroyar.

Und aus tiefer Seele klingt das Gebet der Föroyinger in ihrer neuen Volkshymne aus [99]:

Ich neige mich nieder,
mein Herrgott, so groß,
und singe Dir Lieder,
daß Friede mein Los.
Wasch Du meine Seele
von Fehlern und Schuld;
denn sieh, ich empfehle
mich ganz Deiner Huld!
Das Zeichen mir spende,
daß Segen ich fände
zu führen mein Förjar, mein Land! —

Trúbodarar heima hjá okkum í Föroyum.

Sögan mælir, at teir fyrstu menn, sum bygdu Föroyar, vóru írskir einbúgvar, id komu higar í skinnbátum. Her var fridur og mjólk og ull gav seydurin teimum. Men leingi fingu munkarnir ikki frid. Í 9. öld komu Nordmenn og à teim störstu gördunum var gudahov.

Ólavur Tryggvason, drottin í Noreg, beyd Sigmund av Skúvoy at bera fram kristnina í Föroyum. Og á tingi í Havn frambar Sigmundur kristna trúgv fyri Föroyafólki. Tróndur helt fyri, at tad var skomm at svíkja Tór og gudarnar. Men Sigmundur gavst ikki. Um veturin fór hann vid báti oyggj av oyggj og noyddi Föroyingar at taka vid kristnari trúgv. Presturin Tangbrandur og kanska eisini Körnar vóru vid honum. Föroyar vard kring um 1067 bispadömi vid seti og skúla í Kirkjubö. Fridaröldin var. Um 1540 kom trúarskifti og alt kirkjugódsid fór undir kong.

---

98 Der Reigentanz, ein Erlebnistanz, ist nicht nur Nationaltanz und im Norden in seiner ursprünglichen Form nur auf Föroyar erhalten geblieben, voll Unschuld und geistiger Tiefe. Ich muß immer an die hl. Theresia de Jesus denken, die manchmal mit ihren geistlichen Töchtern, den sehr strengen Unbeschuhten Karmelitinnen, einen Tanz inszenierte.

99 Verfaßt von Volkshochschulrektor Símun av Skardi.
Vgl. z. B. auch das herrliche Gedicht von Mikkjal á Ryggi:

Und willst Du Freude finden . . .

Und willst Du Freude finden,
such nach dem Höchsten nicht.
Das Glück kann nur gewinnen,
der seinen Nächsten liebt,
wo Lieb' und Güte weilen,
wo Freundschaft ist zu Gast,
wo Worte herzlich teilen
erleichternd schwere Last.

Die Gottes Willen tuen
und lieben Volk und Land,
den Segen mit sich tragen,
der löscht des Hasses Brand.
Die leuchten durch ihr Streben
und bergen Land wie nie
und siegen stets. Gott gebe,
daß wir auch sind wie sie!

1857 kom hin katólski prestur Georg Bauer úr Bayern til Föroya. Húsid «Christines Minde» var umbygt; umframt var tigultakt kirkja reist, sum kundi rúma um 200 fólk. Í urtagardinum vuksu trö og blomstur, fólk her aldrin hövdu sætt fyrr. Pastor Bauer var mildur og gódur madur. Var væl tikid móti hann, so var ikki væl tikid ímóti tí læru, hann kom vid. Bert sjey í Havn og á Hvítanesi gingu yvir til ta katólsku trúgv. Pastor Bauer var her í tólv ár og fór hidani aftur til Tysklands. Aftaná Bauer noyndu prestarnir Lohmann, Brinkmann o. a. at föra verkid vídari. Men einki hjálpti og Brinkmann fekk tí missiónina at stedga. Von Geyr var sjey ferdir í Föroyum og 1894 doydi Jákup, hin sídsti katolikkur.

1927 var hin föroyski bródir Villehad í Redemptoristakloystrinum Eggenburg í Eysturríki. 1929 kom kardinalur av Rossum til Föroya og 1931 var tad, at tvær nunnur komu. Tær 11 hvítu Fransiskanar-Trúbodarasystrar-Mariu og ein hálendskur prestur, pastor Bœkenoogen, bygdu kirkju, kloystur vid skúla og barnaheim, og prestagard í Tórshavn. Nú eru um 100 katolikkar í landinum.

Guds kærleiki og nádi og hjartamentan eru enn heima hjá okkum í Föroyum! —

Tykkara
Álvur vid Gjógv.

Á Allentsteig í Eysturríki, páskir 1947.

Miscellanea.

Die Karmeliter-Mission in Irak verlor in dem Araber P. Anastasius Maria a. S. Elia O. C. D. (Petrus, Paulus Marini) nicht nur einen vorzüglichen Missionar und Ordensmann, sondern auch einen der hervorragendsten Arabisten unserer Zeit. 1866 in Bagdad geboren, wirkte er nach seiner Priesterweihe (1893) vor allem in seiner Vaterstadt, 25 Jahre als Direktor des dortigen Karmeliter-Kollegs und dann vor allem als Apostel der katholischen Presse und Wissenschaft. Er gründete und redigierte die Zeitschrift «Loghat-Al-Arab» (eine Monatsschrift für literarische und historische Studien, seit 1911) und später auch das von der Regierung Iraks herausgegebene Blatt «Al-Arab» (seit 1932). 1933 ernannte ihn König Fuad zum Mitglied der königlich arabischen Akademie von Kairo. Neben größeren selbständigen Werken veröffentlichte er umfangreiche Studien in den Zeitschriften Al-Machricq (Beyruth), Anthropos und seit 1933 vor allem in den Sitzungsberichten der königlichen arabischen Akademie von Kairo. (Die einzelnen Werke sind aufgeführt bei Ambrosius a S. Theresia O.C.D. Bio-Bibliographia Missionaria Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, Romae 1941. Ders., Nomenclator Missionariorum Ordinis Carmelitarum Discalceatorum, Romae 1944, 32 ff.) Beckmann

Christlicher Brauch und kirchliche Kunst in Peru um 1600

nach der Bilderchronik des Phelipe Guaman Poma de Ayala.

Von P. Dr. Laurenz Kilger O. S. B., Uznach.

Die zahlreichen Nachrichten über die Zustände in den Indianerpfarreien Perus um 1600, die uns die Bilderchronik des Indianers Poma de Ayala vermittelt [1], bieten auch einen Einblick in die Liturgie und das kirchliche Brauchtum, in die Anwendung und Ausgestaltung kirchlicher Kunst jener Missionszeit, die den Getauften den Übergang von dem reichen heidnischen Kulte der Inka zu christlicher Lebensart ermöglichen sollten. Die Einführung dieser Sitten und die Anregung zur Kulturentfaltung geht größtenteils auf die spanischen Missionare zurück. Doch sind auch einheimische Elemente bemerkbar. Peruanische Konzilien und Synoden haben sich mehrfach mit solchem Brauchtum befaßt, im anregenden wie im einschränkenden Sinne.

Zunächst sind es einige Heiligenfeste, die in Peru lokale Bedeutung erhielten und nach Poma (639-642) ihren hohen Rang auf wunderbare Ereignisse in den ersten Missionszeiten zurückführen. Er nennt vier solcher Feste: St. Bartholomäus - Heilig Kreuz von Carabuco - St. Maria de Peña de Francia - St. Jakobus der Ältere. Ein Bild (639) stellt die Patrone dieser vier peruanischen Hochfeste dar, die wie der Fronleichnamstag mit Prozession und Tänzen gefeiert werden. Der Apostel Bartholomäus soll unter dem Inka Cincheroca (88 f.) nach Peru gekommen sein und dort in der Provinz Collao in den Dörfern Carabuco und Cacha gewirkt haben [2]. Poma weiß von einem Indianer, den der Apostel getauft hat, und zeichnet ihn und das Taufgefäß (92). Die Collas-Indianer des Dorfes Cacha taten Böses — sie wollten den Apostel steinigen — und so wurde der Ort durch Feuer zerstört, das Gott vom Himmel sandte. Als Zeichen für dieses Wunder ließ der Apostel das Kreuz von Carabuco zurück. Diesem Kreuze aus der legendenhaften apostolischen Missionszeit des Landes gilt das zweite Hochfest. Es kam zu besonderen Ehren seit dem Aufstand des Inka Cuyus Mango in Cuzco (1536) gegen Francisco Pizarro. Der Inka wollte die Wohnstätten der Christen anzünden und legte Feuer an eine kleine Kirche, in der das Kreuz von Carabuco auf dem Altare stand. Aber das Haus wollte kein Feuer fangen, als hätte das Element Angst, sich dem heiligen Kreuze zu nähern. Gott wirkte dieses Wunder als ein Zeichen, daß die Kirche im Reiche Peru bestehen bleiben solle (401, B. 400) [2a]. In die gleiche Zeit des Kampfes

---

1 Felipe Guaman Poma de Ayala, Nueva Corónica y Buen Gobierno. Codex péruvien illustré. Paris 1936. Vgl. NZM 1947, S. 81-95.

2 Vgl. 91-94 und im Kalender 11058 zum 24. August: San Bartolome apostol de Jesu Cristo que fue en las Yndias.

2a Pedro de Cieça, Parte primera de la Chronica del Peru, Anvers 1554, cap. 119 S. 281: ... vieron los Christianos, que los Indios pusieron fuego a la ciudad, el qual ardio por muchas partes, y emprendiendo en la yglesia, que era lo que desseavan los Indios ver desheco: tres vezes la encendieron, ya tantas se apago de suyo, a dicho de muchos que en el mismo Cuzco dello me informaron, siendo en donde el fuego ponian paja seca sin mezcla ninguna.

gegen Inka Mango fällt das Ereignis, das dem dritten Hochfest - Unsere Liebe Frau vom Siege von Peña de Francia [3] - seinen Ursprung gab. Als der Inka mit seinen Heiden gegen die Spanier und die christlichen Indianer anstürmte, erschien am Himmel die Seligste Jungfrau Maria in hellem Glanze als sehr junges und schönes Mädchen. Die Indianer erzählten später, sie sei von Sonnenstrahlen umglänzt gewesen und ihr Gewand war weißer als der Schnee. Zur Verteidigung der Christen streute die Hohe Frau Staub in die Augen der Ungläubigen (401 ff. B. 402). Dieses erste Wunder U. L. Frau von Peña de Francia und mehrere andere bezeugen nach dem Berichte des Poma die Indianer. Als viertes Nationalfest wurde der Tag des Apostels Jakobus des Älteren gefeiert anm 25. Juli, der gleichfalls bei dem Aufstand des Inka Mango den Christen gegen die Heiden geholfen hat, wie so manchesmal in der Geschichte der Könige von Kastilien [4]. Erkennbar an seinem Schimmel fuhr er mit Schild und Banner und blankem Degen wie ein Blitz unter Donnerrollen hernieder auf die Inka-Burg Sacsaguaman bei Cuzco, tötete viele Heiden und brach den Belagerungsring der feindlichen Indianer. Daher wird auch Sant Jago als Patron Westindiens verehrt und sein Fest gefeiert wie Ostern, Weihnachten, Hoher Donnerstag, Fronleichnam und Kirchweih. An diesen vier peruanischen Hochfesten haben die Indianer ebenso wie an den genannten allgemeinen kirchlichen Feiertagen ein besonderes Kirchenopfer darzubringen: jeder Mann einen halben Real (etwa 60 Rappen), jede Frau eine Spindel voll Garn [5].

Zu den Hochfesten gehörte im alten Peru der kultische Tanz. Die Söhne der Kaziken und der einfachen Indianer hatten die Pflicht, an solchen Tagen vor dem Allerheiligsten und vor den Statuen der Seligsten Jungfrau und der Heiligen Tänze aufzuführen. Phelipe zeichnet einen Tanz dieser Art: in langen Gewändern, mit Tanzschellen um die Fußgelenke, szepterförmige Stäbe in den Händen, mit Gesichtsmasken und Federschmuck vollführen die Indianer ihren Reigen, begleitet von der Musik der Flöten und Trommeln (783, -2). Der Text zählt 23 Arten indianischer Tänze auf mit Quechua-Namen; dazu kommen spanische Tänze und solche nach Negerweise [6]. Poma behauptet, diese Tänze seien von der heiligen römischen Kirche vorgeschrieben und wer sie nicht aufführe, werde gestraft. Weil eben früher vor den Götterbildern getanzt wurde im Auftrag der Götzenpriester und Zauberer, so müsse es nunmehr im Dienste Gottes geschehen, wie einst David vor dem Sakrament (der Bundeslade) des Alten Testamentes getanzt habe. Ganz

---

3 399 ff. Fest am 18. Dez.: Kal. 11066. Peña de Francia ist ein Ort im kastilianischen Gebirge.

4 Vgl. J. Cuvelier, L'ancien Royaume de Congo, Bruxelles 1946, S. 285. Von den Erscheinungen etwas allgemeiner Cieça l. c.: ... algunos dellos mismos (Indios) afirman, que vian algunas vezes, quando andavan peleando con los Españoles, que junto a ellos andava una figura celestial que en ellos hazia gran daño.

5 642: una masorca. Vgl. 651. Dort ist statt jueves sancto als Hochfesttag viernes sto (Karfreitag) angegeben.

6 784. Als erster Tanz ist taqui aufgeführt. Das war der Sonnentanz der Inka: Geschichte des Inkareiches von Pedro Sarmiento de Gamboa, ed. R. Pietschmann (Abhandlg. d. kgl. Ges. der Wissenschaften zu Göttingen, philol.-hist. Klasse, neue Folge VI n. 4), Berlin 1906, S. 109: taqui, ques danzar al Sol.

deutlich tritt hier der missionarische Sinn unseres Autors zutage, der eine solch kultische Anpassung als bestes Mittel gegen den Rückfall ins Heidentum betrachtete [7].

Das «Gebot der Kirche» allerdings, von dem er schreibt, sieht nach den Akten der 3. Synode von Lima 1585 etwas anders aus: demnach sollten Zeremonien, Gesänge und Musik nach Heidenart, besonders auch Tänze am Fronleichnamstag und anderen Festen von den Pfarrern nicht gestattet werden, es sei denn nach vorhergehender Prüfung dieser Aufführungen. Unerlaubte Zeremonien solcher Art sollen der bischöflichen Behörde gemeldet werden [8].

Ähnlicherweise wie bei den Festfeiern begründet Poma die Fastenübungen mit der Verchristlichung und Verdrängung der Bußübungen in der Heidenzeit. Er zählt auf: Selbst-Geißelung, Stationenandacht, Almosen an Spitäler und Kerker, Krankenbesuch. Die Heidenzeit, meint er, habe auch viel Opfer von den Peruanern verlangt (784 f.). Doch gab es bei schlecht unterrichteten getauften Indianern ganz andere Ansichten: sie glaubten, wenn man die Asche nehme (am Aschermittwoch), so müsse man Fleisch essen während der ganzen Fastenzeit; und wenn sie sich die Disziplin geben sollen mit Geißeln, müßten sie am Hohen Donnerstag Fleisch essen und sehr betrunken sein (881) [8a].

Bei Tod und Begräbnis mußte wiederum Vorsorge getroffen werden, daß die Heidensitten keinen Zugang bei den christlichen Trauerfeierlichkeiten fanden. Falls der Indianerpfarrer abwesend war und dem Sterbenden nicht beistehen konnte, sollte einer von den Kirchensängern, ein Sakristan oder einer von der einheimischen Kirchenverwaltung dem Kranken beistehen; wenn es einer aus der Misericordia-Bruderschaft war, die sich ja besonders um die letzten Dinge annahm, sollte das ganze Dorf ihm zu einem guten Tode Beistand leisten. Sie sollen mit ihm beten und dafür sorgen, daß er das Kreuz in der Hand halte und eine geweihte Kerze. Wenn das Ende naht, mag er dreimal «Jesus, Maria» sagen und mit dem Namen Jesu verscheiden. Nach dem Tode werde ein Heiligenbild vor den Leichnam gestellt und ein Tisch, auf den die Indianer ihr Opfer für den Toten legen mögen. War er arm, so soll die Hälfte davon seinen Waisen zufallen. Beim Einkleiden der Leiche achte man darauf, daß Gesicht, Hände und Füße frei bleiben. Sonst könnten die Indianer nach heidnischem Inka-Brauch dem Verstorbenen Silber oder Gold oder Speisen heimlich in den Mund legen oder in die Hände oder auf die Füße [8b]. Unter Glockengeläute wird er dann vom ganzen Dorf in die Kirche geleitet. Alle sind im Trauergewand und tragen Wachskerzen in den Händen. Der Priester geht

---

7 784: cin rrevolver ydulatra.

8 Aguirre, Collectio maxima Conciliorum omnium Hispaniae et Novi Orbis, IV, Romae 1693, S. 423 c. 51: Parochi non permittant Indis caeremonias, vel ludos quos Teques vocant. — Teques = taquies.

8a Die Indianer liebten Geißelungen so, daß die 3. Limaner Synode 1585 diese Übungen einschränken mußte: c. 49 bei Aguirre IV S. 430. — Strafen für das Fleischessen an Fasttagen: ebenda c. 88 S. 434.

8b Gegen heidnische Beerdigungsriten, besonders Beigabe von Speise und Trank: Syn. 3 Lima 1585 c. 78 bei Aguirre IV S. 432.

CONQVISTA
ILAGRODE.S. M

-1

PRINCIPALES
LOSHIIOSDELOSPRICIPA
les ellos propios ante danzar delante
el santicimo sacramento y se
lante dela uirgenmaria y
delante delos santos-

783

-2

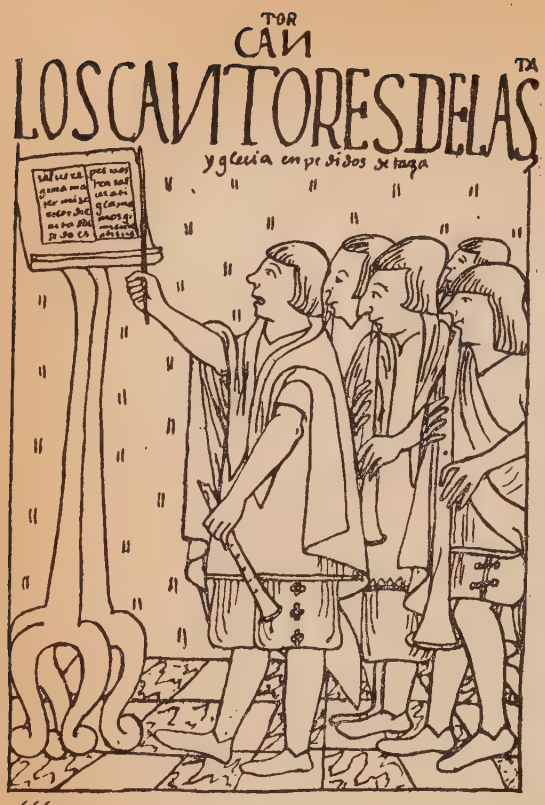
E
P.
CORDIA
BVENAOBRADEMISERI

-3

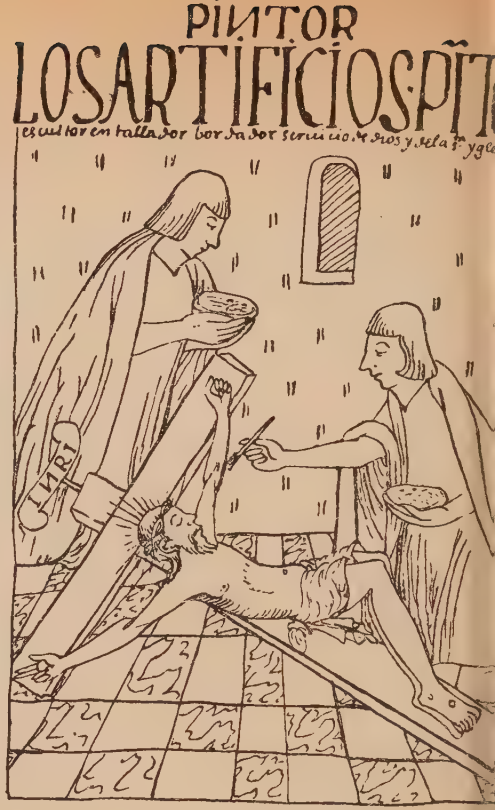
E
P.
E
P.
QLOS PAVIDEMATAR
alos sacristanes q llam
buescan panasas y lon
ones nercy no-
amigafiestas y donmingos
la ofidonos dios amija

652

-4

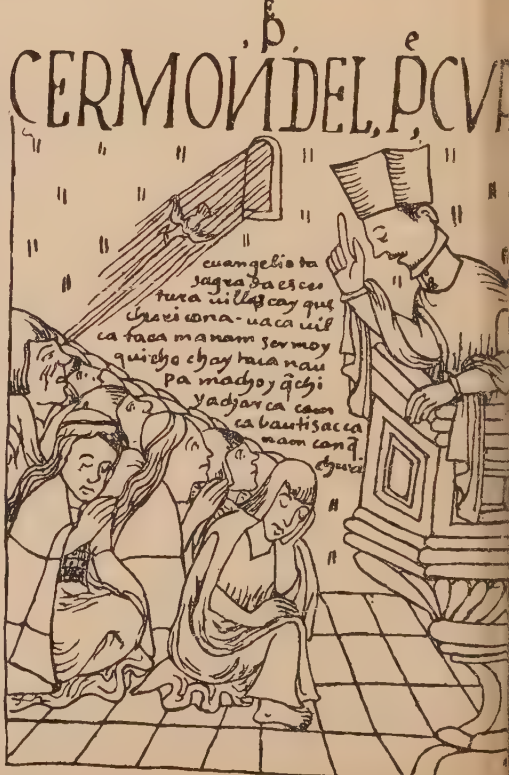


666 -5



673

919 -7



609

mit; ein Kruzifix soll dabei sein und die ärmelförmigen Standarten [9] und Trauerfahnen. Am zweiten Tage wird die Totenmesse gelesen und nach den Segnungen wird der Leichnam begraben. Dann begleitet der Priester die Hinterbliebenen zum Trauerhaus und hält dort Abdankung und Predigt. Dadurch soll verhindert werden, daß Zauberei und Heidenbrauch beim Begräbnis wieder aufleben (620 f.). Ebenso mögen die Indianerhäuptlinge darauf bedacht sein, daß am Allerseelentag für die Verstorbenen im Fegfeuer gebetet werde und Opfer gespendet werden. Gab es doch in der Heidenzeit so viele Verpflichtungen zu Totenopfern [10].

Die Taufe feiern die Indianer mit großer Freude, sie ehren die «Wasser»-Paten, tragen zur Spendung des Sakramentes schöne Kleider. Das Kind wird mit Trompeten- und Flötenmusik, mit Sonnentänzen und Reigen gefeiert, das Haus des Täuflings mit Blumenbögen geschmückt, ebenso die Pforte der Kirche. Heidenbrauch und Trunkenheit sollen vermieden werden. Im Hause wird ein Tisch aufgestellt mit einem Heiligenbild oder einem Kreuze, dazu eine Schüssel, in die Geschenke für das neue Christenkindlein gelegt werden. Der Pfarrer hält eine Ansprache über die Bedeutung des Sakramentes und auch die Kaziken reden im gleichen Sinne [11]. An den Orten, wo kein Priester ansässig ist, werden Laien dazu angehalten und dafür unterrichtet, den Kindern die Taufe zu spenden. Poma spricht nicht davon, daß es sich um eine Nottaufe handle. Die Taufformel weiß er in Quechua und Spanisch [12]. Bei der Beichte war es Sitte, ein Almosen zu geben, Silber oder Früchte. Nach den Bildern war ein Beichtgitter nicht üblich; Indianer wie Indianerin knien einfach vor dem hochlehnigen Stuhl des Pfarrers [13]. Für den Empfang der heiligen Kommunion verlangt Poma strenge Prüfung, besonders, ob jener, der darum bittet, kein Trinker sei, der sich mit Chicha, Wein oder Koka berauscht. Leichter werden die Indianer in der Todesstunde zur Kommunion zugelassen, falls sie ihre Sünden bereuen [14].

---

9 619, -3. mangapedones.

10 785. Armenseelenbild 831, Gebet für die Armenseelen in Quechua 832.

11 614. Das Bild 613 zeigt einen sehr großen Taufbrunnen mit einem Becken von etwa 80 cm Durchmesser. Nach dem Konzil von Lima 1583 sollte armen Indianern Kerze und Taufkissen (capitium) umsonst geliehen werden: II. c. 13, Aguirre IV, S. 236. 1592 verbot die 7. Limaner Syn., den Kindern als Taufkleid die Schmuckkleider von Heiligenbildern aufzulegen: c. 22, Aguirre IV S. 693. Innerhalb 8 Tagen mußten die Kinder getauft werden: Syn. 3 c. 84, Aguirre IV S. 433.

12 839, Bild 838. Die Limaner Synode 7 (1592) kennt die Laientaufe in casu neccesitatis: Aguirre IV S. 690 c. 16.

13 616. Bilder 576, 615. Zur Beicht wurden die Indianer von ihrem Pfarrer zusammengerufen: Syn. Lim. 10 (1604) c. 9, Aguirre IV S. 761. Wer nicht kam, wurde bestraft, ein einfacher Mann mit 30 Schlägen: Syn. 3 (1585) c. 87, Aguirre IV S. 434.

14 839. J. de Acosta kämpft gegen die allzu große Zurückhaltung in der Frage, die Indianer zur hl. Kommunion zuzulassen: De procuranda Indorum Salute VI c. 7-10, ed. Manila 1858 S. 392-410. Das Konzil von Lima 1583 verlangte die Zulassung der Indianer zur Osterkommunion, allerdings mit schriftlicher Erlaubnis des Pfarrers oder Beichtvaters, und die Spendung des Viaticums: I c. 19 u. 20, Aguirre IV S. 237f.; ebenso die 1. Syn. (c. 24, Aguirre IV S. 278). Die 3. Syn. 1585 beklagte, daß diese Vorschriften nicht erfüllt würden: c. 62, Aguirre IV S. 429. — Vor der Ehe war Beicht und Kommunion vorgeschrieben: Syn. 3 c. 72 S. 431. — Vgl. C. Bayle, La comunión entre los indios americanos, in: Missionalia Hispanica 1944 p. 13-72.

Die Hochzeit, das «erste Sakrament Gottes» vom Paradiese her, verlangt von den Brautleuten, daß sie sich oftmals gründlich reinigen an Seele und Leib. Sie mögen sich schmücken mit Gold und Silber. Reigen und Taquies (Sonnentänze) werden aufgeführt. Das Haus des Bräutigams wird sauber gemacht und mit Blumenbögen geschmückt, ebenso die Kirche und der Weg. Den Bräutigam begleiten seine Gefährten und ein Musikchor mit Trompeten, Flügelhörnern und Flöten; er bringt dem Pfarrer ein Festgeschenk, ein Almosen und Früchte. Für den Bräutigam selbst ist ein Gabentisch aufgestellt mit einem Bild oder Kreuz, wo die Besucher ihre Hochzeitsgeschenke niederlegen. Der Pfarrer hält in der Kirche seine Predigt, auch die Kaziken und Dorfältesten geben gute Mahnungen. Die Glocken läuten beim Einzug und Auszug. Zum Hochzeitsmahl im Hause des Bräutigams ist der Pfarrer eingeladen und er sitzt mit den Brautleuten zu Tische, um das Sakrament zu ehren und durch das gute Beispiel die Irrtümer des Heidentums zu überwinden (617 f.).

Poma de Ayala hält viel auf die heilige Messe. Er meint, es sei die Hauptaufgabe des Indianerpfarrers, täglich seine Messe zu lesen; er solle sich nicht um Rechtsgeschäfte kümmern und nicht um Geldgeschäfte, sondern allein für den Dienst Gottes leben [15]. An Orten, wo kein Geistlicher ist, soll die eine Hälfte der Gemeinde mit ihrem Kaziken in der einen Woche zur Sonntagsmesse auswärts gehen, in der anderen Woche die andere (881). Zum Gottesdienst soll auch rechtzeitig geläutet werden: zur heiligen Messe, zum Salve und zur Vesper hat der Sakristan das Zeichen zu geben [16]. Während der Sonntagsmesse darf keiner von der Kirche wegbleiben, er könnte sonst stehlen und rauben und den Mädchen nachstellen. Daher muß ein Kirchenvorstand (fiscal alcalde) mit zwei Indianern während des Gottesdienstes die Runde machen. Wird einer außerhalb der Kirche angetroffen, so wird er das erstemal gemahnt, das zweitemal heimlich ausgepeitscht; das drittemal erhält er 20 Streiche öffentlich, beim viertenmal bekommt er eine Papierkrone aufgesetzt, auf der der Teufel gemalt ist, der jene quält, die nicht zur heiligen Messe gehen [17]. Wer die Glocken hört, soll sich erinnern, daß er ein Christ ist und nicht mehr ein Heide.

Kirchengesang und Kirchenmusik galten viel, auch auf den Indianerpfarreien. Vier Sänger oder Cantores waren als Gehilfen des Geistlichen angestellt und hatten wie dieser die Pflicht, Gott zu dienen und für die Sünder zu beten. In Abwesenheit des Pfarrers sollten sie

---

15 Bild 625. Die Casula des Priesters hat ziemlich breite römische Form mit Clavi. An der Albe eine Parure, vgl. 619, -3.

16 Bild 652, -4 und 664, Text 653. Die 10. Synode von Lima 1604 ordnet für die Sakristane an: pulsent ... campanas meridie et noctu pro animabus defunctorum (Aguirre IV S. 764 c. 36). Syn. 5 (1588) verlangt das Läuten beim Sanctus und der Wandlung in der hl. Messe, sowie für die Armen Seelen: c. 7 u. 24, Aguirre IV S. 447 u. 450.

17 653 vgl. Bild 675. 3. Syn. Lima 1585 c. 26 (Aguirre IV S. 422): Parochi designent personam, quae gerat curam, ut Indi frequentent missas et doctrinam. Strafen für Nichtbesuchen der hl. Messe ebenda c. 82 S. 433.

17a Das Salve Regina wurde nach der Samstags-Vesper gesungen: Syn. 3 c. 3, Aguirre IV S. 417.

Vesper, Matutin und Non rezitieren (667); — demnach wurde das Brevier wenigstens teilweise im Chor gebetet. Sie hatten das Salve Regina zu singen und die Verstorbenen zu beerdigen. Auf dem Bilde von den Cantoren (666, -5) sind beim Salve Regina - der Text liegt auf dem Pult - fünf Sänger, alle mit Flöten ausgerüstet; vier blasen und nur der vorderste dirigiert und singt, hält aber gleichfalls eine Flöte in der Hand [17a]. In den Schulen der größeren Dörfer wurde auch Unterricht in Gesang und Orgelspiel (canto de organo) erteilt (672). Die Konzilien und Synoden von Lima empfehlen die reiche Ausgestaltung des Gottesdienstes, die den Indianern so sehr zusagt, als Missionsmittel und erwähnen auch die Sänger sowie Instrumentalmusik mit Flöten und Pfeifen [18].

Von der bildenden Kunst im Dienste der Kirche und der Frömmigkeit weiß Phelipe mancherlei zu berichten und seine Zeichnungen geben einen gewissen Einblick in diesen Bereich der alten Peru-Mission. Kanzel und Taufstein, Chorpult und Altargeräte, Kapellen und Kirchen [19] zeigen den Übergang von der Renaissance zum Barock in einer gewissen Einfachheit, wie sich für schlichte Indianerdörfer ziemt. Doch scheint es, daß um 1600 nirgendsmehr ganz primitive Hütten als Missionskirchen dienten [20], sondern bereits Steinbauten vorhanden waren, die eine bescheidene Ausstattung aufwiesen und nach den Texten vielfach mit Wandgemälden geziert waren.

Vom christlichen Künstler zeichnet Poma ein eigenes Bild (673, -6): ein junger Indianer ist an der Arbeit, ein Kruzifix zu fassen. Ein Geselle im gleichen Gewande hält eine zweite Farbschale. Der Text dazu (674) singt das Lob der heiligen Kunst:

«Kirchenmaler, Bildschnitzer, Sticker sind Künstler im Dienste Gottes, die von den Christen bestellt werden für das Bild und Gleichnis Gottes. Alle Welt eilt zu einem solchen Künstler, denn es gilt, den Dienst Gottes und Seiner Majestät, und das Heil der Seelen und das Wohl des Leibes: denn wenn wir die heiligen Gestalten sehen, erinnern wir uns an den Dienst Gottes. Diese Kunst lernen [21] Kaiser, Könige, Fürsten, Herzoge, Grafen, Markgrafen, Ritter in der Welt. Und auch in den Kirchen soll es etwas zum Sehen (curiucidad) geben und viele Gemälde der Heiligen, und in jeder Kirche soll es ein gemaltes Weltgericht geben, das die Ankunft Unseres Herrn zum Gerichte zeigt: Himmel und Welt und die Strafen der Hölle, damit es Zeuge sei für den sündigen Christen. So zahlt man auch diesem Kunsthandwerker (oficial) seinen Lohn (la limosna) vom Kirchenvermögen oder vom eingehenden Opfer oder von den Kirchengütern. Und man soll ihm Dienste leisten und ihm zu essen

---

18 Concil. Lima 1583 V c. 5 und 7. Syn. Lima 1597 c. 16, bei Aguirre IV S. 257 u. 690.

19 Neben den auf unseren Tafeln verkleinert wiedergegebenen Bildern vgl. auch die Sonnenuhr 853.

20 Bild 400 aus der Conquista-Zeit scheint mit der Hütte, die auf dem Altar das Bartholomäus-Kreuz bewahrte, den Typ der ersten Missionskirchlein anzudeuten.

21 aprienda muß wohl so gedeutet werden; Poma pflegt selten den Plural anzuwenden. Ob er dabei wirklich daran dachte, daß viele hohe weltliche Herren ein wenig Kunst selbst geübt haben, oder nicht etwa meint, diese haben sich durch Werke der Kunst belehren lassen?

geben. Aber er soll sich nicht bei den Kaziken in seinem Rausche sehen lassen [22]. Und wenn der genannte Maler ein Trinker wäre und ein schlechter Kerl (? coquero), dann soll er nicht die Erlaubnis erhalten zum genannten Werke, auch wenn er ein guter Handwerker ist, und man stimme nicht für ihn, sondern er werde nach dem Recht gestraft. Denn wenn er ein Trinker ist, so hat er nichts zu tun [23] mit den heiligen Gestalten und Bildern; dazu muß er nämlich ein Christ sein, wenn gleich ein sündiger. Ein Trinker aber, auch wenn er ein Spanier wäre, ist ein Götzendiener; selbst wenn er nicht betrunken ist, hat er sich nicht in der Gewalt [24], denn der Teufel geht mit ihm, — der Christ weiß die Stunde nicht, wenn er sterben muß.»

Ist diese Seite des Chronisten über den Kirchenmaler auch etwas dunkel, und unklar — das ist einmal Phelipe's Art, ebenso die maßlose Schärfe, mit der er an den Trinkern Kritik übt —, so zeigt sie doch seine hohe Auffassung von kirchlicher Kunst und von der notwendigen inneren Haltung des Künstlers, der sich mit Heiligem beschäftigt. Als Gegenstand der Ausmalung bezeichnet er die Heiligen und das Weltgericht. Das waren Lieblingsthemata der kirchlichen Kunst seit dem Mittelalter. Andernorts (688) wird neben der Ausmalung auch die Zier der Kirche mit plastischen Voluten (bultos) erwähnt. Das Oratorium des Pfarrhauses soll mit Bildern der Heiligen ausgemalt sein (584). Der Eingang zum Spital wurde durch Bilder der Heiligen Cosmas und Damian - der altchristlichen Missionsärzte und Krankenpatrone - kenntlich gemacht, in der Spitalkapelle war ein Bild auf dem Altar (686).

Schlimm war es, wenn manche Indianerpfarrer ihre Kirchen in schlechtem Zustande hielten wie einen Pferdestall und nicht einmal zugaben, daß die Kaziken für Reinigung und Ausmalung sorgten (593). Kein Christ solle es wagen — nach Phelipe's Ansicht —, Heiligenbilder in der Kirche anzurühren oder gar abzukratzen: «denn wenn das die Heiden sehen, so glauben sie nicht», weil ihnen die Ehrfurchtslosigkeit der Christen den Glauben an Gott und die Heiligen verleidet. Poma bringt dann einen Fall aus dem Dorfe S. Pedro de Varochiri, wo 1613 bei einem Pfarrer und seiner Gemeinde ein Gemälde ausgetilgt werden sollte, das Erzbischof Mogrovejo hatte malen lassen [25]. Was von der Kirchenzier beweglich war — Tafelbilder, Schnitzwerk (bultos), Paramente und Glocken—, war schon im alten Peru in Gefahr, verkauft oder von einem Dorfe zum andern vertauscht zu werden. Dabei waren Figuren im Werte von 500—1000 Pesos und der Chronist klagt, daß mit Statuen der Muttergottes (auf diese Art) gespielt werde. Sie sollten doch in einem reinen und neuen Hause hoch in Ehren gehalten werden (687). Er weist dabei auf die Strafen hin, die vom Konzil für die Verschleppung von Heiligenbildern festgesetzt wurden. Tatsächlich enthält die 7. Synode von Lima 1592 eine Verordnung gegen die öffent-

---

22 So ist wohl der Satz zu übersetzen: y no le vio pelos caciques en sus borracherias.
23 no haga cregias.
24 no sta en su juecio.
25 673/74 Zusatz unten. Der Text ist undeutlich und dazu noch in der Reproduktion verstümmelt.

liche Versteigerung von Bildern, Reliquien, Kreuzen und Agnus Dei. Das sei besonders für die Indianer-Neuchristen ein Ärgernis und verderbliches Beispiel. Daher wird die Versteigerung solcher religiöser Gegenstände verboten, ebenso ihr öffentlicher Verkauf [26].

Andere Mißstände in der Ausschmückung der Kirchen und in der Übung religiöser Bräuche rügt die 9. Synode von Lima 1602: die Kirchen sollen nicht mit profanen Bildern oder gar mit heidnischen Malereien geziert werden, ebensowenig mit Vorhängen, die Darstellungen dieser Art aufweisen [27]. In Privathäusern dürfen keine Altäre aufgestellt werden, an denen dann nachts, untertags oder zur Abendzeit verdächtige, abergläubische Andachten stattfinden. Dabei erscheinen Leute mit Gesichtsmasken und in Anzügen, die sie unkenntlich machen. Kein Geistlicher und kein Laie darf zu solchen Anlässen Altarschmuck wie Bilder etc. hergeben [28]. Dieser Kanon erinnert an das Bild mit den maskierten Kazikensöhnen, die vor dem Allerheiligsten tanzen [29] — und eine der Gefahren allzu weitgehender Akkomodation zeigt das verzerrte Gesicht abwegigen Kultes.

*

Christlicher Brauch und kirchliche Kunst, wie sie von den spanischen Missionären nach Peru gebracht wurden, trugen durchaus spanischen Charakter. Dort stießen sie auf den reichen heidnischen Kult der Inka. Der Chronist betont immer wieder, wie durch Christensitte und heilige Bilder das alte Heidentum verdrängt und überwunden werden soll. Dadurch, daß in den Indianerdörfern an der Ordnung der Kirchgemeinden starken Anteil hatten, daß die ausübenden kirchlichen Künstler und Handwerker Indianer waren, ergab sich von selbst eine Art Anpassung in Stil und Lebensart, wie sie auch Poma's Bilder und Schreibweise deutlich zeigen. Es entstand ein kolonialer Missionsstil mit starkem indianischen Einschlag. Wenn dabei Heidenbrauch und Inkakunst in etwa an die Oberfläche drängten und da und dort Verwirrung drohte, war das eine Gefahr, der keine Akkomodationsweise ganz zu entgehen vermag.

Zu den Bildtafeln: Die Größe der Bilder im Codex ist ca. 17×12 cm.

402,-1. U. L. Frau von Peña de Francia streut Staub in die Augen der heidnischen Krieger beim Aufstand des Inka Mango 1536.
783,-2. Kultischer Tanz der Kazikensöhne vor dem Allerheiligsten.
619,-3. Beerdigungs-Zug.
652,-4. Der Sakristan läutet.
666,-5. Die Cantores beim Salve Regina.
673,-6. Christlicher Künstler beim Fassen eines Kruzifixes.
919,-7. Mitglieder einer Bruderschaft beten vor dem Bilde U. L. Frau von Peña de Francia.
609,-8. Der Indianerpfarrer predigt.

---

26 c. 23, Aguirre IV S. 693.

27 c. 6. Quod Ecclesiae profanis gentilium, aliorumve imaginibus non ornentur, vel appendantur in eis eiusmodi picti tapetes (Aguirre IV S. 755). Es ist nicht klar, ob es sich um gemalte oder gestickte (gewobene) Vorhänge bzw. Teppiche handelt.

28 c. 9, Aguirre IV S. 755.

29 783, -2. Es fällt auf, daß die Tänzer Masken mit Bart tragen; soll das etwa an spanische Priester erinnern?

La version chinoise de la Sainte Bible.

P. Gabriel Maria Allegra O. F. M., Peiping.

1. Travaux antérieurs.

Sur cette question, on pourrait beaucoup écrire. D'après les documents qui nous sont restés, il paraît que les Nestoriens ont traduit quelques livres sacrés. Le Bx. Jean de Montecorvino traduisit le Psautier et les Evangiles. Au XVIe siècle, les Pères Jésuites firent plusieurs tentatives, dont je ne mentionnerai que la version et l'exposition des Evangiles dominicaux par le P. Diaz. Le P. De Poirot traduisit au XVIIIe siècle, presque complètement l'Ancien et le Nouveau Testament (Le manuscrit est conservé à la Bibliothèque du Petang), et le P. Basset des Missions Etrangères de Paris à peu près tout le Nouveau Testament, dont l'original est conservé à Londres, au British Museum, sous le nom de Sloane Manuscript. Mais ne voulant faire œuvre d'historien, je me bornerai à constater qu'il y a cinquante ans que les Catholiques en Chine ne possédaient que les Histoires Saintes et n'avaient même pas encore une version complète du Nouveau Testament, tandis que les Protestants, depuis près d'un siècle, jouissent de plusieurs versions complètes de la Bible. Les Livres que nous appelons deuterocanoniques, furent également traduits par eux, il y a plus de cinquante ans. Même si, comme il me paraît certain, on pouvait prouver que nos frères séparés ont beaucoup étudié le Sloane Manuscript, la version du P. De Poirot et les autres ouvrages de piété, écrits par des catholiques, dans le but de choisir la terminologie sacrée qu'ils devaient employer dans leur version, il faut admettre et l'auteur de ces lignes l'admet très volentiers, que l'honneur d'avoir été les premiers à donner à la Chine une version complète des Saintes Ecritures, leur revient complètement. On pourrait critiquer certains principes d'exégèse qu'ils ont adoptés, voire même une fidélité aveugle à l'Authorised Version et à la Revised Version, controlées par la lecture du Texte Massorétique, mais on ne peut nier qu'ils aient fait un travail remarquable, justement loué par des auteurs chinois de valeur, comme Chow Tzo Ren et d'autres.

La première version catholique complète du Nouveau Testament est celle du P. J. Siao SJ et remonte à l'année 1919/20. Cette version se distingue par sa fidélité au texte, par ses notes claires et pieuses et par son style plein d'onction. Depuis plusieurs années, les PP. Jésuites de Tientsin, préparent la publication d'une nouvelle traduction du Nouveau Testament, plus fidèle encore au texte grec, avec des notes et des divisions correspondant mieux aux principes d'une saine exégèse. Je ne mentionnerai pas d'autres travaux plus ou moins réussis, qui précédèrent ou suivirent la version du P. Siao, — exception faite de la «Concordance des Evangiles» par Monsieur Ma Sianpe, véritable joyau littéraire du point de vue de la langue chinoise.

Quant à l'Ancien Testament, les Catholiques en ont été réduits à se contenter de différentes Histoires Saintes, jusqu'en 1946, — où parurent

la Version poétique des Psaumes dûe à Mr le Dr Jean Wu, Ambassadeur de Chine auprès du Saint-Siège, et celle, en style ordinaire, de l'Ecole Biblique Franciscaine de Peiping.

Le Concile plénier de Shanghai a prévu la création d'une Commission Biblique pour la Version complète de la Sainte Ecriture, mais par suite de la guerre et de plusieurs autres difficultés, cette Commission, pour autant que je sache, n'a pas encore été constitutée. Comme toutefois le besoin d'une version complète des Saints Livres se faisait sentir de jour en jour, le T.R. P. Alphonse Schnusenberg, Délégué Général O.F.M. pour l'Extrême-Orient, chargea, en attendant que l'église de Chine ait sa version officielle, l'auteur de cet article qui a fait ses études scripturaires à l'Antonianum à Rome, de préparer la version chinoise de la Bible. Il se mit à l'œuvre et après dix ans passés au milieu de difficultés de tous genres — travaillant parfois sous les bombardements — acheva enfin son travail. Mais ses manuscrits étaient dispersés à Rome, à Heng Yang et à Peiping. Il fallait craindre que la bataille de Heng Yang en 1944 les eût détruits. Heureusement, chose providentielle, tandis que ses livres étaient presque tous brûlés, les manuscrits restèrent intacts. Mais ce n'était pas tout d'avoir traduit, il s'agissait de revoir les traductions et d'écrire les commentaires. Je proposai alors au T.R. P. Schnusenberg la création d'une Ecole Biblique où ce travail serait réalisé selon des principes scientifiques et qui aurait la tâche de continuer l'œuvre commencée pour le cas où l'auteur en serait empêché. Le T.R. P. Schnusenberg, toujours prêt à favoriser la Bible chinoise, accéda à ces désirs et le 2 Août 1945, la petite Ecole commenca son travail par la révision des Psaumes.

Cela m'amène à parler des principes dont on s'est inspiré pour la Version même, ensuite des principes qui orientent notre travail biblique et enfin à dire quelques mots sur nos travaux futurs, si Dieu nous fait la grâce des les mener à bonne fin.

2. La version nouvelle.

La version a été faite sur les textes originaux, c'est-à-dire sur le texte massorétique et, où le texte massorétique fait défaut, sur les Septantes (p. e. l'Ecclésiastique), ou sur le texte grec si la langue grecque est la langue originale (p.e. la Sagesse de Salomon). Mais nous ne suivons pas aveuglement le texte massorétique: les anciennes versions grecque, syriaque et latine nous aident parfois à le corriger. Sans doute dans ce travail si délicat, on peut s'égarer quelques fois, mais pour éviter, autant que possible, des écarts fâcheux, nous étudions les grandes versions modernes catholiques, commes celles de la Collection «Etudes Bibliques», de la «Bonner Bibel», du «Cursus Scripturae Sacrae» et nous nous efforçons autant qu'on peut le faire ici, de suivre le mouvement scientifique scripturaire actuel dans les Revues: Biblica, Verbum Domini, Revue Biblique ... et les grands Dictionnaires Bibliques, soit catholiques, soit protestants. Cette méthode a fait ses preuves. Car le manuscrit des Psaumes était prêt, quand nous pûmes consulter

le Nouveau Psautier de Rome, traduit d'après l'original par l'Institut Biblique Pontifical. Or, les variantes entre la version chinoise et la nouvelle version latine, n'étaient qu'au nombre d'environ une centaine, nombre qui ne saurait être trouvé exagéré, dans un texte où il y en a plus de mille. Dans les notes nous cherchons la sobriété et la clarté, et nous tâchons surtout de faire ressortir l'importance doctrinale ou spirituelle du passage en question. Parfois nous citons les variantes des anciennes versions, parce qu'elles ont été chères à beaucoup de frères dans la foi, et parce qu'aussi, à l'état actuel de la critique biblique, elles jouissent d'un sérieux degré de probabilité. D'autre part, les introductions aux différents livres sont plutôt assez développées. Par exemple, l'introduction au Psautier atteint plus de cinquante pages. Nous le faisons à dessein pour donner aux catholiques et aux païens le point de vue de la Sainte Eglise sur tel ou tel livre.

L'édition complète de la Sainte Ecriture, qui comprendra sept volumes, aura exigé sept ans de travail, mais la petite Ecole de Peiping, pleine de confiance dans la Vierge «Regina Sinarum», espère vaincre toutes les difficultés, même les plus graves — actuellement — celles d'ordre financier.

Disons aussi quelques mots sur l'Ecole. Elle comprend jusqu'ici cinq membres: quatre chinois et un italien, appartenant tous à l'ordre franciscain. D'autres pères qui doivent la rejoindre, étudient actuellement à Rome et à l'Université catholique de Peiping. Les Pères chinois sont: P. Solanus Lee, P. Bernardin Ly, P. Ludovicus Liu, P. Antoine Ly. Trois d'entre eux ont fait leur doctorat è lettres à l'Université catholique de Peiping, l'autre, après sa prêtrise, a étudié pendant trois ans, la théologie dogmatique pour obtenir selon la coutume de l'Ordre, le titre de «Lector generalis in S. Theologia». Leur formation universitaire a été vraiment précieuse pour le travail biblique. Ils ont été initiés aux langues bibliques: grec et hébreux, et leur progrès dans ce genre d'études a été fort surprenant.

Le texte de la version est revu par chacun d'eux, et à la fin on le transcrit pour l'impression. Comme je l'ai dit, le premier volume publié est celui des Psaumes. Nous aurions dû commencer par le Pentatheuque, mais la guerre ayant empêché que les manuscrits fussent à Peiping en temps voulu, nous avons commencé par les Psaumes. Cette année, nous espérons pouvoir publier les Livres Sapientiaux, et l'année prochaine nous reviendrons à l'ordre normal: Pentatheuque, Livres Historiques et Livres Prophétiques. Après, ce sera le tour au Nouveau Testament. Quand l'édition de toute l'Ecriture Sainte sera achevée, nous nous proposons de publier en un seul volume l'Ancien et le Nouveau Testament. Et ensuite, si Dieu nous en fait la grâce, nous voulons revoir la version toute entière et développer les commentaires en éclairant autant que possible la pensée biblique à la lumière de la pensée, de la langue et de la littérature chinoise. Pour la première édition, nous avions tenté ce travail, mais il s'est avéré impossible, vue l'ampleur des recherches qu'il demande. Nous pensons aussi à un Dictionnaire Biblique et à d'autres choses . . . mais l'avenir est à Dieu.

Je m'empresse de conclure. Des lettrés païens ont beaucoup loué notre Psautier, les catholiques en sont satisfaits, un évêque chinois a proposé de le faire utiliser par les sœurs qui récitent en langue vulgaire le petit Office de la Sainte Vierge, le Saint Père dans une lettre de la Secrétairie d'Etat, appelle notre programme courageux et veut bien affirmer que seul l'avenir pourra apprécier dignement les résultats de cette version, non simplement pour l'Eglise de Chine, mais pour l'Extrême-Orient tout entier. Il est donc permis de dire avec son Eminence le Cardinal Tien, notre vénéré pasteur, que nous travaillons pour l'édification de l'Eglise. C'est là notre joie, notre stimulant, notre récompense.

Miscellanea.

Die zweite Konferenz von Port Moresby (Papua) vom 21. bis 28. Mai 1947 vereinigte wieder wie bei der ersten Zusammenkunft 1946 (vgl. NZM, III, 1947, S. 143 f.) etwa 40 Vertreter der Missionen und Regierung in der Hauptstadt Papuas. Wieder waren alle katholischen und protestantischen Missionen Melanesiens der Einladung vonseiten der Regierung gefolgt. Den Ehrenvorsitz führte Exz. Bischof Wade von den Nord-Salomonen. Der Hauptzweck dieser Konferenz war, die Missionare mit den Wiederaufbau-Plänen der Regierung bekannt zu machen. Die Missionen wurden gebeten, sich zu diesen Plänen zu äußern, konkrete Vorschläge zu machen und vor allem bei der Durchführung der Pläne auch ihrerseits tatkräftig mitzuhelfen. Von den einstimmig angenommenen Resolutionen seien wegen ihrer allgemeinen Bedeutung nur folgende genannt: 1. Polygamie soll in den christlichen Gebieten nicht unterstützt («should be discouraged») und die christliche Ehe vor dem Gesetz als rechtskräftig anerkannt werden. 2. Eingeborne sollen nicht auf Handelsschiffen (etwa als Bootsbesatzung) von und nach Überseehäfen mitgenommen werden. 3. Unentgeltliche und freiwillige Arbeit der Eingebornen für die Missionen soll erlaubt sein, wenn beim Arbeitgeber keine Verdienstabsicht vorliegt. 4. Alle zwei Jahre soll eine solche gemeinsame Konferenz in Port Moresby abgehalten werden, doch soll die nächste noch vor Juli 1948 sein. Die Missionare wollen an den Nachmittagen der Konferenztage eigene gemeinsame «Missionskonferenzen» (ohne Regierung) halten. Neben diesen mehr allgemeinen kam noch eine gute Anzahl Resolutionen von zwar lokaler, aber eminent missionarischer Bedeutung zur einstimmigen Annahme. Eine weitere Resolution, daß die Eingebornen-Missionshelfer (Katechisten, Minister) den Meß- und Abendmahlswein bei sich aufbewahren dürften, wurde zwar auch angenommen, doch gegen die Stimmen der kathol. Missionare, die dieser Resolution aus prinzipiellen Erwägungen ihre Stimme nicht geben zu können glaubten (nach brieflichen Mitteilungen).

Georg Höltker

Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran.*)

Von P. Dr. Jos. Henninger S. V. D., Fribourg.

V. Polemik gegen die Hauptdogmen des Christentums.

Im vorhergehenden Artikel war die Frage beantwortet worden, welche heilsgeschichtliche Stellung Jesus nach dem Koran einnimmt. Das Ergebnis war: Jesus ist ein Gottgesandter, vielleicht der größte von allen, ausgenommen Mohammed, aber nicht mehr als das. Wie bereits in früheren Artikeln angedeutet, ist er weder Erlöser [1] noch menschgewordener Gottessohn [2]; eine Mehrheit von göttlichen Personen ist ja für Mohammed schlechthin Polytheismus und wird darum schärfstens abgelehnt [3]. Diese negative Seite der koranischen Christologie — Ablehnung von Erlösung, Inkarnation und Trinität —, die den fundamentalen Unterschied zwischen Christentum und Islam erst richtig hervortreten läßt, soll in den hier folgenden Ausführungen dargestellt werden.

Ablehnung der Erlösung durch Jesus Christus.

Von einer eigentlichen Polemik gegen das Erlösungsdogma im Koran kann man kaum sprechen; die Erlösung durch Jesus Christus wird vielmehr ignoriert oder nur indirekt geleugnet, während die Gottheit Christi und die Dreiheit der göttlichen Personen ausdrücklich bekämpft wird.

Zunächst ist der Islam, wie er in der Verkündigung Mohammeds, im Koran, vorliegt, überhaupt keine Erlösungsreligion; es sei denn, man nehme dieses Wort in seinem weitesten Sinne, wonach jede Religion Erlösungsreligion genannt werden könnte, insofern sie den Menschen glücklich machen, von Übeln befreien oder vor ihnen bewahren will. Sobald aber der Begriff genauer gefaßt wird, wie er von einer ganzen Reihe von Religionshistorikern und Religionsphilosophen herausgearbeitet wurde [4], muß der Islam aus dieser Kategorie ausgeschieden werden.

---

*) Vgl. NZM 1 (1945) Nr. 2, S. 135-140; Nr. 4, S. 304-314; 2 (1946) Nr. 2, S. 109-122; 3 (1947) Nr. 2, S. 128-140.

1 NZM 2 (1946) 121 f.; 3 (1947) 128. 134.

2 NZM 2 (1946) 305 mit Anm. 9-11; 3 (1947) 131 mit Anm. 25. 134.

3 NZM 1 (1945) 138 mit Anm. 24 und 25.

4 Vgl. Joachim Wach, Der Erlösungsgedanke und seine Deutung (Leipzig 1922), bes. 41-104, und die dort angegebene Literatur (bes. 42.102-104), sowie die einschlägigen Artikel der theologischen Lexika; siehe auch Rudolf Eisler, Wörterbuch der philosophischen Begriffe [4] I (Berlin 1927) 400. — Die Einteilung der Religionen in Naturreligionen, Moralreligionen und Erlösungsreligionen ist allerdings abzulehnen, weil sie zu einseitig und schematisch ist; so äußert sich z. B. auch Edvard Lehmann, der dieser Einteilung grundsätzlich zustimmt (in: Chantepie de la Saussaye, Lehrbuch der Religionsgeschichte [4] [Tübingen 1925] I 28), etwas später doch wieder zurückhaltend: «Man hat oft genug versucht, die Religionen systematisch zu gruppieren: verschiedene voneinander weit abweichende Einteilungen sind aufgestellt worden. Alle diese Versuche scheitern an dem Umstand, daß keine weiter ausgestaltete Religion nur einer Gattung angehört und daß die meisten von Zeit zu Zeit die eine oder andere Seite ihres Wesens in den Vordergrund treten lassen ...» (ebd. 121). «... Aus dem nomistischen und rationalistischen Islam hat sein klassischer Theologe Ghazâli halbe Mystik gemacht» (ebd. 122).

Er kennt weder eine Selbsterlösung [5] noch eine stellvertretende Erlösung durch einen anderen, am wenigsten eine solche im christlichen Sinne [6]. Dazu fehlt schon die Voraussetzung, weil keine Erbschuld angenommen wird. Zwar wird der Sündenfall der Stammeltern und die Vertreibung aus dem Paradiese im Anschluß an Gen 2 und 3 erzählt [7], aber daß dadurch die gesamte Nachkommenschaft einer Unheilssituation verfallen und erlösungsbedürftig geworden ist, daran scheint Mohammed nie gedacht zu haben [8]. Darum stand er auch dem Kreuzestod Jesu völlig

---

5 Dies ist allerdings von W. Knieschke behauptet worden (Die Erlösungslehre des Qorân. [Biblische Zeit- und Streitfragen. V. Serie, Heft 11. Gr. Lichterfelde-Berlin 1910], bes. 11-17.29-37). Er stützt sich auf die Interpretation des Wortes furqân, das in Sure 8,42 allerdings im Sinne von «Heil, Errettung» verstanden werden kann, aber nicht im spezifisch religiösen Sinne; es handelt sich um den Sieg der Muslime in der Schlacht von Badr. Daher ist es verfehlt, diesen Ausdruck an allen Stellen, wo er im Koran vorkommt, als «Erlösung» zu deuten und darauf die ganze Theorie aufzubauen. (Über Herkunft und Sinn des Wortes furqân, das auch «Unterscheidung» und «Offenbarung» bedeuten kann, vgl. A. J. Wensinck, Enzyklopädie des Islâm II [Leiden 1927] 126b, Art. Furkân; Karl Ahrens, ZDMG [= Zeitschr. d. Deutsch. Morgenl. Ges.] 84 [1930] 31f.) — Zur Sache Wach, a. a. O. 96: «Dieses Spannungsverhältnis [sc. zwischen dem unerlösten und erlösten Zustand] ... ist ein Kriterium, ob eine Religion echte Erlösungsreligion ist oder nicht. Nicht im Hinblick auf die positiven Vorstellungen des Heils kann diese Bestimmung unternommen werden, sondern sie muß erfolgen nach Prüfung des Charakters des Erlösungsbedürfnisses. ... Der Islam ist keine Erlösungsreligion, weil die Spannung (der ‚Dualismus') in ihm äußerst gering ist (das ‚Sündenbewußtsein', das zweifellos vorhanden ist, ist kein Einwand dagegen). Der Sufismus hingegen ist eine Erlösungsdoktrin. Er kennt jene Spannung in hohem Grade»; ferner ebd. Anm. 2: «Die Untersuchung Knieschkes ... mußte zu einem falschen Resultat kommen. Seine Beweisführung baut sich auf der Deutung eines Wortes auf ..., berücksichtigt aber weder den ‚Geist' der ganzen Lehre genügend, noch die psychologische Einstellung, deren Korrelat diese ist.» Der tiefere Grund dürfte sein, daß im Islam das Übel in der Welt letztlich auf den absoluten Willen Allahs zurückgeht (nicht z. B. auf eine geschöpfliche Schuld, die gesühnt werden muß), und daher kein echtes Erlösungsbedürfnis aufkommen kann. Vgl. Wilhelm Rudolph, Die Abhängigkeit des Qorans von Judentum und Christentum (Stuttgart 1922) 68: «Im übrigen liegt es im Wesen der Religion Muhammeds, daß wir von Erbsünde und Erlösung so wenig hören. In einer Religion, in der bei allem Reden von Allahs Gnade und Erbarmen Gott in erster Linie der willkürlich schaltende, allmächtige Herr ist, und das Wesen der Sünde nur in einer Summe von Übertretungen einzelner Gebote besteht, in einer solchen fehlen ... die Voraussetzungen für das, was in den Worten Erbsünde und Erlösung beschlossen liegt.» — Edouard Sayous, Jésus-Christ d'après Mahomet (Paris-Leipzig 1880) 62-64 betont vor allem das Fehlen eines tieferen Sündenbegriffes. Siehe auch Erdmann Fritsch, Islam und Christentum im Mittelalter (Breslau 1930) 128-130.

6 Darum kann auch der Kreuzestod Jesu geleugnet werden; vgl. NZM 2 (1946) 116-120. 122; ferner Samuel M. Zwemer, The Moslem Christ (London and Edinburgh 1912) 117-120; Rudolph, a. a. O. 88: «Wer den Kreuzestod für eine Fälschung hält, hat von der Bedeutung Jesu nichts begriffen».

7 Sure 2, 33f.; 7, 18-26; 20, 115-121.

8 Das einzige, was in diesem Zusammenhang daran erinnern könnte, ist das bei der Vertreibung aus dem Paradiese gesprochene Urteil: «Fort mit euch, einer sei des andern Feind» (Sure 2, 34; 7, 23; 20, 121), wodurch jedenfalls dieses fortdauernde Übel auf die Sünde der Stammeltern zurückgeführt wird; aber daraus einen «gefallenen» Zustand der Menschheit zu konstruieren, würde zu weit gehen. — Rudolph (a. a. O. 68) vermutet allerdings, daß die christlichen Lehren von der Erbsünde und der stellvertretenden Erlösung Mohammed doch vielleicht nicht ganz unbekannt waren, und daß er sie ausdrücklich ablehnt: «Mehrfach findet sich im Qoran der Satz: ‚Keine beladene (Seele) soll die Last einer anderen tragen'. Sure 39, 9 ver-

verständnislos gegenüber und konnte ihn in doketischer Weise wegeinterpretieren, ohne daß dadurch an der Aufgabe Jesu (wie er sie auffaßte) irgend etwas fehlte. (Diese Einstellung Mohammeds hat freilich nicht verhindert, daß später doch Erlösungsideen in den Islam eingedrungen sind [9], aber darüber ist hier nicht ex professo zu handeln).

Polemik gegen die Gottheit Jesu Christi.

Einen viel breiteren Raum nimmt in den Suren des Korans die Bekämpfung des Glaubens an die Gottheit Christi ein. Immer und immer wieder stoßen wir auf die nachdrückliche Beteuerung, daß Allah keinen Sohn (walad = Kind, Nachkomme) hat, z. B.: «Und sie sprechen: ‚Allah hat einen Sohn erzeugt'. Preis Ihm! Nein; was in den Himmeln und auf Erden, alles gehorcht ihm. Er ist der Schöpfer des Himmels und der Erde, und wenn er ein Ding beschließt, so spricht er nur zu ihm: ‚Sei!', und es ist» [10]. «Allah ist nur ein einziger Gott; Preis Ihm, daß Ihm sein sollte ein Sohn! Sein ist, was in den Himmeln und was auf Erden ist, und Allah genügt als Beschützer» [11]. «Und sprich: ‚Gelobt sei Allah, der weder einen Sohn gezeugt noch einen Gefährten in der Herrschaft hat, noch einen Helfer aus Schwachheit!' Und rühme seine Größe» [12]. Ganz besonders emphatisch an der vielzitierten Stelle: «Und sie sprechen: ‚Gezeugt hat der Erbarmer (ar-Rahmân) einen Sohn'. Wahrlich, ihr behauptet ein ungeheuerlich Ding. Fast möchten die Himmel darob zerreißen, und die Erde möchte sich spalten, und es möchten die Berge stürzen in Trümmer, daß sie dem Erbarmer einen Sohn beilegen, ihm, dem es nicht geziemt, einen Sohn zu zeugen. Keiner in den Himmeln und auf Erden darf sich dem Erbarmer anders nahen denn als Sklave» [13].

Allah kann keinen Sohn haben, denn er hat ja auch kein Weib: «Der Schöpfer der Himmel und der Erde, woher sollte er ein Kind haben, wo er keine Gefährtin hat?» [14] «Denn er — erhöht sei die Herrlichkeit unsres Herrn! — hat sich keine Genossin genommen und

---

glichen mit Vers 8, wo von der Schöpfung des Menschen die Rede ist, kann als Protest gegen die Erbsünde angesehen werden, während man in Sure 6, 164: ‚jede Seele schafft nur für sich, und keine beladene (Seele) soll die Last einer anderen tragen' einen solchen gegen das stellvertretende Strafleiden Jesu finden mag.» — Die spätere mohammedanische Tradition zeigt etwas deutlicher den Einfluß des christlichen Glaubens an die Erbsünde (vgl. NZM 2 (1946) 307 mit Anm. 31), aber auch dort sind die Spuren schwach, und wo die Frage ex professo aufgeworfen wird, lehnen die Theologen die Erbsünde ab. Vgl. Fritsch, a. a. O. 128.

9 Einflüsse von Selbsterlösungslehren zeigen sich in der islamischen Mystik; vgl. Wach, a. a. O. 96; Max Horten, Die Philosophie des Islam (München 1924) passim, bes. 234-259; siehe auch unten Anm. 60. — Auf die Idee des Messianismus, der stellvertretenden Erlösung, geht der Mahdi-Glaube zurück (siehe die Belege NZM 3 (1947) 138 mit Anm. 74); auch die Gestalt Mohammeds ist mit manchen messianischen Zügen ausgestattet worden (vgl. unten Anm. 35).

10 Sure 2, 110f.; vgl. auch 19, 36; 21, 26; 43, 81.

11 Sure 4, 169; vgl. auch 10, 69; 18, 3. 4.

12 Sure 17, 111; vgl. 23, 93; 25, 2.

13 Sure 19, 91-94.

14 Sure 6, 101.

keinen Sohn» [15]. Wenn Mohammed von Gottessohnschaft hörte, konnte er sich diese eben nicht anders vorstellen als im Sinne einer physischen, körperlichen Zeugung — eine Vorstellung, die von Gott unbedingt ferngehalten werden mußte.

Solche Äußerungen beziehen sich allerdings nicht immer auf die Christen, sondern, wenigstens teilweise, auch auf den Polytheismus seiner Zeitgenossen in Mekka [16] (hierher gehört vor allem die Polemik gegen die «Töchter Allahs», die drei hochverehrten Göttinnen Manât, al-Lât und al-'Uzzâ [17]); teilweise richten sie sich aber auch eindeutig gegen die Christen [18]. Bei manchen Stellen ist die Deutung umstritten, so bei der berühmten (mekkanischen) Sure 112: «Sprich: Er ist der eine Gott, der ewige Gott; er zeugt nicht und wird nicht gezeugt, und keiner ist ihm gleich» [19]. Während Lammens kategorisch erklärt: «Ces vers visent les Qoraišites, assignant des filles à Dieu» [20]. «Rien ne prouve qu'à la Mecque, Mahomet ait eu connaissance du dogme trinitaire» [21], sind andere ebenso überzeugt davon, daß diese Sure sich direkt gegen die Gottessohnschaft Jesu richtet [22]. In diesem Sinne ist sie jedenfalls von der mohammedanischen Tradition aufgefaßt worden [23], was allerdings für eine historisch vorgehende Interpretation kein durchschlagender Beweis ist. Rudolph macht dazu vor allem geltend: «Vers 4: ‚Keiner ist Gott gleich' bedeutet doch wohl auch eine Anspielung auf die Gottheit Christi, so daß Sure 112 mit Recht als gegen die Gottheit und Gottessohnschaft Jesu gerichtet in Anspruch genommen werden

---

15 Sure 72, 3.

16 Vgl. Theodor Nöldeke, Geschichte des Qorâns. 2. Aufl., bearbeitet von Friedrich Schwally. I (Leipzig 1909) 71 Anm. 2; Frants Buhl, Das Leben Muhammeds. Deutsch von H. H. Schaeder (Leipzig 1930) 159 Anm. 80; Gustav Hölscher in den Anmerkungen zu Nikolaus von Cues, Sichtung des Alkorans (Cribratio Alcoran), herausgegeben von Paul Naumann. I (Leipzig 1943) 166 Anm. 8; Ahrens, ZDMG 84 (1930) 152 f.

17 Sure 16, 59-61; 17, 42; 37, 149; 43, 14-18; 52, 39. Vgl. dazu J. Wellhausen, Reste arabischen Heidentums [2] (Berlin 1897; Neudruck 1927) 24-45; Buhl, a. a. O. 74-76; F. V. Winnet, The Daughters of Allah. The Moslem World 30 (1940) 113-130.

18 Siehe Zwemer, a. a. O. 43 note 1. 50-52; Rudolph, a. a. O. 84-88; Ahrens, Muhammed als Religionsstifter (Leipzig 1935) 194 f.

19 Sure 112, 1-4. Diese Stelle ist besonders wichtig, weil hier ausdrücklich das Verbum walada «zeugen» gebraucht wird. An allen oben Anm. 10-15 genannten Stellen findet sich entweder überhaupt kein transitives Verbum oder aber (Sure 2, 110; 10, 69; 17, 111; 18, 3. 4; 19, 36; 21, 26; 23, 93; 25, 2; 72, 3) das Verbum achadha «nehmen» in der VIII. Form ittachadha «für sich nehmen, sich verschaffen», das an und für sich z. B. auch von einer Adoption verstanden werden könnte, aber gemäß dem Kontext und der historischen Situation in der oben angeführten Übersetzung meistens durch «zeugen» wiedergegeben ist.

20 H. Lammens, Recherches des science relig. 2 (1911) 154.

21 Lammens, ib. 7 (1917) 172 note 2.

22 So Ahrens, ZDMG 84 (1930) 154: «Daß Sure 112 ... gegen das gennethénta ou poiethénta [= genitum non factum] im Nicaenum geht, halte ich für sicher....» Vgl. auch die Fortsetzung ebd. 155; Rudolph, a. a. O. 85 f.; Ahrens, Muhammed 195. 198 f.; H. Stieglecker, Theol.-prakt. Quartalschrift 85 (1932) 102. Ahrens denkt an Einwirkung arianischer, antinizänischer Formulierungen; «... daß Arianer noch in damaliger Zeit im nördlichen Arabien vorkamen, ist sehr wohl möglich». ZDMG 84 [1930] 155; vgl. auch Ahrens, Muhammed 195. 198 f.)

23 Vgl. unten Anm. 42.

darf» [24] (nicht gegen den mekkanischen Polytheismus).

Im übrigen gibt es noch eine ganze Reihe von Stellen, an denen direkt die Gottheit und Gottessohnschaft des Messias bekämpft wird, deren antichristliche Tendenz also keinem Zweifel unterliegen kann, z. B.: «Wahrlich, ungläubig sind, die da sprechen: ‚Der Messias, der Sohn Marias, ist Gott'. Sprich: ‚Und wer hätte über Allah Macht, wenn er den Messias, den Sohn Marias, und wer auf der Erde allzumal, vernichten wollte?'» [25] «Wahrlich, ungläubig sind, die da sprechen: ‚Siehe, der Messias, der Sohn Marias, ist Gott'. Und es sprach doch der Messias: ‚O ihr Kinder Israel, dienet Allah, meinem Herrn und eurem Herrn'. Siehe, wer Allah Götter an die Seite stellt, dem hat Allah das Paradies verwehrt, und seine Behausung ist das Feuer; und die Ungerechten finden keine Helfer» [26]. «Nicht ist der Messias, der Sohn Marias, etwas anderes als ein Gesandter; vorausgingen ihm Gesandte, und seine Mutter war aufrichtig. Beide aßen Speise» [27]. «Siehe er (sc. der Sohn Marias) ist nichts anderes als ein Knecht, dem wir gnädig gewesen waren, und wir machten ihn zu einem Beispiel für die Kinder Israel» [28]. Schließlich gehört hierher auch noch die merkwürdige Stelle: «Die Juden sprechen: ‚Esra ist der Sohn Gottes'. Und die Nazarener sprechen: ‚Der Messias ist der Sohn Gottes'. Solches ist das Wort ihres Mundes. Sie führen ähnliche Reden wie die Ungläubigen von zuvor. Allah bekämpfe sie! Wie sind sie unverständig! Sie nehmen ihre Rabbinen und Mönche neben Allah und dem Messias, dem Sohn Marias, zu Herren an, wo ihnen doch allein geboten ward, einem einzigen Gott zu dienen, außer dem es keinen Gott gibt. Preis ihm, (er steht hoch) über dem, was sie neben ihn setzen» [29]. Alles, was irgendwie die Einzigkeit und Erhaben-

---

[24] Rudolph, a. a. O. 64. Vgl. Buhl, a. a. O. 130: «Mehrere von den Stellen, in denen er dagegen polemisiert, daß Allah ein walad (Kind) hätte (Sure 112, vgl. 19, 36. 91), zielen sicher nicht nur auf das Heidentum, sondern auch auf das Christentum». [Sperrungen von mir. J. H.] Die genannten Stellen, ebenso auch Sure 43, 57 ff., sind mekkanisch (Buhl, a. a. O.). Vgl. dazu auch F. Buhl, Zur Kurân-Exegese. Acta Orientalia 3 (1924) 96-108, bes. 108: «... begnüge mich mit der Bemerkung, daß es wohl möglich ist, daß die Einheitssure 112 nicht nur gegen die Polytheisten, sondern auch gegen die Kirchenlehre gerichtet sein kann.»

[25] Sure 5, 19. Diese Stelle ist medinisch. Buhl, Das Leben Muhammeds 129.

[26] Sure 5, 76. Vgl. zu dieser und der vorhergehenden Stelle Tor Andrae, Der Ursprung des Islams und das Christentum (Uppsala und Stockholm 1926) 205 Anm. 1.

[27] Sure 5, 76. Zur Erklärung dieser Stelle siehe unten S. 297. Vgl. auch Sure 3, 72-74; 4, 169f.; 5, 116f. (letztere Stelle ist ebenfalls medinisch. Buhl, a. a. O. 129).

[28] Sure 43, 59. Über 'Abd (= Knecht, Sklave) in der Bedeutung «Geschöpf» vgl. D. B. Macdonald, Enzyklopädie des Islâm II (1927) 560a (Art. 'Îsâ); Ahrens, ZDMG 84 (1930) 154f.; Ahrens, Muhammed 198f. Zum Ganzen vgl. Zwemer, a. a. O. 43 note 1. 50-52; Rudolph, a. a. O. 84-88. Vielleicht gehört hierher auch Sure 3, 52: «Siehe, Jesus ist vor Allah gleich Adam; er erschuf ihn aus Erde, alsdann sprach er zu ihm: ‚Sei!', und er ward». Es ist aber nicht ganz klar, was hier in erster Linie zum Ausdruck kommen soll: daß auch Jesus, ebenso wie Adam, nur ein bloßes Geschöpf ist, oder daß er, wie Adam, keinen menschlichen Vater hat.

[29] Sure 9, 30. 31. Max Henning übersetzt in Vers 30: «Allah schlag' sie tot!» Da aber der arabische Text nicht qatalahum(u) hat, sonderen qâtalahum(u) (III. Form), wird besser so übersetzt wie oben, oder auch: «Gott verfluche sie!» Vgl. dazu Lammens, Rech. de sc. rel. 8 (1918) 168f. — Zu der rätselhaften Behauptung von der angeblichen Bezeichnung Esras als Sohn Gottes bei den Juden vgl. Josef

heit Allahs beeinträchtigen könnte oder auch nur zu bedrohen scheint, stößt bei Mohammed auf schärfsten Widerspruch [30].

Daran ändern alle ehrenvollen Epitheta nichts, die Jesus gegeben werden, auch nicht, daß er als das «Wort Gottes» bezeichnet wird [31]. Diese und alle anderen ehrenvollen Benennungen für Jesus sollen nach Mohammeds Absicht in keiner Weise dem Glauben an die Gottheit Jesu Vorschub leisten, obwohl sie von christlichen Apologeten in der Kontroverse mit Mohammedanern zugunsten seiner Gottheit gebraucht worden sind [32]. Günstigstenfalls wird Jesus nach seiner Himmelfahrt als

---

Horovitz, Koranische Untersuchungen (Berlin und Leipzig 1926) 127f.; Paul Casanova, Idrîs et 'Ouzaïr. Journal Asiatique 204 (1924) 356-360; Bernhard Heller, Revue des études juives 85 (1928) 114. 123; vgl. auch ebd. 49 (1904) 207-213; ders., Art. 'Uzair. Enzyklopädie des Islam IV (1934) 1150f., und die dort angeführte Literatur.

30 Eine von der bisherigen allgemeinen, auf dem sensus obvius der zitierten Koranstellen beruhenden Ansicht abweichende Auffassung vertritt Ignazio Di Matteo in seiner Studie: La divinità di Cristo e la dottrina della Trinità in Maometto e nei polemisti musulmani (Roma 1938). Im 1. Kapitel: «Nega Maometto la divinità di Gesù Cristo?» (a. a. O. 3-13) kommt er zu folgendem Ergebnis: «Da un attento ed accurato studio del Corano è facile infatti rilevare che Maometto non ha mai detto che Cristo non è Dio: vi si afferma soltanto che Cristo non è figlio di Dio. ... Certo .., negandosi la figliolanza divina di Gesù, si viene a negarne la divinità; ma Maometto non intese di giungere a questa conclusione, nè negò mai a Cristo il suo carattere divino» (a. a. O. 3). «... Debbo pur riconoscere che dal Corano non risultano apodittici e chiari argomenti per provare che Maometto ammettesse senz'altro la divinità di Gesù Cristo, ma, con tutta certezza, posso asserire che in esso non vi è mai la negazione di questa divinità. Da quanto ho detto anzi vien fatto di pensare, con vero fondamento, che Maometto, anzichè negare la divinità di Cristo, propendesse ad accettarla» (a. a. O. 13). Es ist unmöglich, sich hier mit allen Einzelheiten der Argumentation Di Matteos auseinanderzusetzen. Der Verfasser verfügt zweifellos über eine vorzügliche Kenntnis der arabischen Sprache und der islamischen Literatur, aber der schwache Punkt der ganzen Beweisführung scheint zu sein, daß sie allzu scharfsinnig ist. Mohammed wird darin behandelt, als ob er ein scholastischer Theologe wäre und man bei ihm dementsprechend eine feste Terminologie, präzise Definitionen und logischen Zusammenhang der einzelnen Aussprüche erwarten dürfte. Daher sieht Di Matteo Möglichkeiten des Verständnisses einzelner Koranverse, an die Mohammed sicher nicht gedacht hat. So z. B., wenn er die Schwierigkeit aus Sure 5,19 löst: «All'obiezione che nel Corano 5, 19 leggesi: ‚Sono increduli coloro che dicono: Dio è il Messia, figlio di Maria', rispondiamo che lo scopo di Maometto è soltanto di mostrare che è erronea l'espressione: ‚Dio è il Messia', perchè così si viene ad attribuire a Dio la natura umana, di cui era anche rivestito il Messia» (a. a. O. 11; Sperrung von mir. J. H.). Solche Präzisionen, die einen ganz klaren Begriff von der hypostatischen Union voraussetzen würden, lagen aber Mohammed, bei seinen dürftigen Kenntnissen vom Christentum, sicher ganz fern. In ähnlich subtiler, aber nicht überzeugender Weise werden die Stellen Sure 5, 116; 5, 79 usw. gedeutet. Vgl. auch noch unten Anm. 32 u. 43. Mithin kann, trotz des großen Aufwandes von Gelehrsamkeit und Scharfsinn, die Ansicht, daß Mohammed ein Gegner der Gottheit Christi war, nicht als widerlegt gelten.

31 Vgl. NZM 1 (1945) 138f. mit Anm. 26-32; 3 (1947) 130 mit Anm. 18-22; siehe auch Buhl, a. a. O. 129.223 mit Anm. 60 (S. 223f.).

32 Vgl. Fritsch, a. a. O. 113-127; siehe ferner NZM 3 (1947) 130 Anm. 18. — Auch Di Matteo, a. a. O. 5-8, sucht diese Bezeichnung im gleichen Sinne auszuwerten, aber er argumentiert in ähnlicher Weise wie sonst (siehe oben Anm. 30); z. B.: Sowohl Jakobiten wie Nestorianer, von denen Mohammed die Bezeichnung «Wort Gottes» erhalten haben konnte, verstanden darunter Gott; also muß auch Mohammed sie so verstanden haben, denn es ist unannehmbar, daß er sie sich zu eigen

ein übermenschliches, aber immer noch rein geschöpfliches Wesen betrachtet [33]. Die mohammedanische Tradition hat diese Tendenz noch weitergeführt und verstärkt [34], aber dabei bleibt sie ganz in der Linie des Korans. Allerdings entfernt sie sich von dieser, wenn sie Mohammed auf Kosten Jesu noch immer mehr erhöht und (zwar nicht mit göttlichen, aber doch) mit übermenschlichen Attributen ausstattet, auch solchen, die Jesus abgesprochen werden [35].

Polemik gegen die Trinität.

Mit der Ablehnung der Gottessohnschaft Jesu Christi hängt die Bekämpfung des trinitarischen Dogmas eng zusammen. Diese erscheint im Koran nicht ganz so häufig, aber nicht weniger deutlich als die Polemik gegen die Gottheit Christi. Die Hauptstellen sind die folgenden: «O Volk der Schrift, überschreitet nicht euren Glauben und sprecht von Allah nur die Wahrheit. Der Messias Jesus, der Sohn Marias, ist der Gesandte Allahs und sein Wort, das er in Maria legte, und Geist von ihm. So glaubet an Allah und seinen Gesandten und sprechet nicht: ‚Drei'. Stehet davon ab, das ist gut für Euch. Allah ist nur ein einziger Gott; Preis Ihm, daß ihm sein sollte ein Sohn! Sein ist was in den Himmeln und was auf Erden, und Allah genügt als Beschützer» [36]. «Wahrlich, ungläubig sind, die da sprechen: ‚Siehe, Allah ist ein Dritter von drei'. Aber es gibt keinen Gott außer einem einzigen Gott. Und wenn sie nicht ablassen von ihren Worten, so wird den Ungläubigen unter ihnen schmerzliche Strafe» [37].

Welches sind, nach Mohammed, die drei göttlichen Personen? Wie bereits früher dargelegt, kommen im Koran zuweilen Wendungen vor, in denen das «Wort» und der «Geist» nebeneinander genannt werden. Dort wiederholt Mohammed höchstwahrscheinlich trinitarische Formeln, aber ohne sie zu verstehen [38], denn er bekämpft sie nicht, während er

---

gemacht hätte, ohne zu wissen, was sie bezeichnete (a. a. O. 6)! Im Laufe dieser Artikelserie konnte aber wohl schon zur Genüge gezeigt werden, wieviel Unverstandenes und Mißverstandenes Mohammed in seinen Koran aufgenommen hat, und wie oft er sich selbst widerspricht.

33 So z. B. Sure 3, 40: einer der Allah Nahegestellten. «Der spätere Islam bezieht diese Worte manchmal auf Jesu Zustand nach seiner Himmelfahrt, nachdem er ein um Allahs Thron fliegender Halbengel geworden war. ...» (Macdonald, Enzykl. des Islâm II 560a.)

34 Vgl. Fritsch, a. a. O. 113-117; Zwemer, a. a. O. 113-122; Di Matteo, a. a. O. 14-42; Stieglecker, Theol.-prakt. Quartalschr. 85 (1932) 298-300; Louis Massignon, Le Christ dans les Évangiles, selon Ghazâlî. Revue des études islamiques 6 (1932) 523-536, bes. 526. 527-533.

35 Siehe Tor Andrae, Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde (Stockholm 1917); vgl. dazu NZM 1 (1945) 314 Anm. 70; 2 (1946) 111 mit Anm. 20. 115 f. mit Anm. 44 u. 45; 3 (1947) 140 mit Anm. 84; M. Horten, Die religiöse Gedankenwelt des Volkes im heutigen Islam (Halle a. S. 1917/18) 12-56. 150-156. 381-386 (Mohammed wird z. B. die Präexistenz zugeschrieben, Jesus dagegen abgesprochen, u. dgl. m.); August Fischer, Vergöttlichung und Tabuisierung der Namen Muhammads bei den Muslimen, in: Richard Hartmann und Helmuth Scheel, Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft (Leipzig 1944) 307-339.

36 Sure 4, 169.

37 Sure 5, 77.

38 Siehe NZM 1 (1945) 138f. mit Anm. 26-32.

sonst immer gegen die «Dreiheit» eifert. Nach seiner Auffassung waren vielmehr die drei göttlichen Personen (die drei «Götter», die von den Christen angebetet werden): Allah, Jesus, Maria! Diese Lehre ist allerdings, nach Mohammed, nicht von Jesus gepredigt worden; sie ist eine Verfälschung seiner Lehre durch die Christen: «Und wenn Allah sprechen wird: ‚O Jesus, Sohn Marias, hast du zu den Menschen gesprochen: ‚Nehmet mich und meine Mutter als zwei Götter neben Allah an?' Dann wird er sprechen: ‚Preis sei Dir! Es steht mir nicht zu, etwas zu sprechen, was nicht wahr ist. Hätte ich es gesprochen, dann wüßtest du es. Du weißt, was in meiner Seele ist, aber ich weiß nicht, was in deiner Seele ist. Siehe, du bist der Wisser der Geheimnisse. Nichts anderes sprach ich zu ihnen als was du mich hießest, nämlich: ‚Dienet Allah, meinem Herrn und eurem Herrn'» [39]. Im Zusammenhang mit dieser Stelle wird auch ein anderer Vers verständlicher: «Nicht ist der Messias, der Sohn Marias, etwas anderes als ein Gesandter; vorausgingen ihm Gesandte, und seine Mutter war aufrichtig. Beide aßen Speise» [40], d. h. sie waren gewöhnliche, sterbliche Menschen, nicht göttliche Wesen, und Maria war - ebenso wie Jesus - aufrichtig genug, das zu bekennen und keine göttliche Würde für sich in Anspruch zu nehmen [41].

Es kann also keinem Zweifel unterliegen, daß Mohammed Maria als die dritte derjenigen göttlichen Personen angesehen hat, die von den Christen angebetet werden [42]; eine andere Dreifaltigkeit hat er nicht gekannt [43]. So drängt sich die Frage auf, wie er zu dieser verzerrten Auffassung gekommen ist. Die Erklärungen, die versucht worden sind,

---

39 Sure 5, 116.

40 Sure 5, 79.

41 Die Begründung für diese Erklärung siehe NZM 2 (1946) 118 Anm. 55; vgl. außerdem auch noch Rudolph, a. a. O. 87.

42 Vgl. auch A. J. Wensinck, Enzykl. des Islâm III (1936) 368 (Art. Maryam); Franz Joseph Dölger, Antike und Christentum 1 (1929) 116-118. 160. — Allgemeines zur antitrinitarischen Polemik im Koran und in der mohammedanischen Tradition siehe: Rudolph, a. a. O. 86f.; Buhl, a. a. O. 129f. 223 Anm. 60 (S. 223f.); Ahrens, ZDMG 84 (1930) 173; Ahrens, Muhammed 198f.; Di Matteo, a. a. O. 50-83; Massignon, Revue des études islamiques 6 (1932) 528f.; Stieglecker, Theol.-prakt. Quartalschrift 85 (1932) 297f.; 90 (1937) 607-609. 615.616; Fritsch, a. a. O. 102-113.

43 Di Matteo vertritt auch hier eine ähnliche Auffassung wie bezüglich der Gottheit Christi (siehe oben Anm. 30. 32): Mohammed bekämpft nur diejenige Trinität, die aus drei Göttern besteht, deren dritter Maria ist, aber nicht die wirkliche Dreifaltigkeit des katholischen Dogmas. «Egli respinge infatti quella Trinità, nella quale si fanno tre dei, uno dei quali sarebbe Cristo e un altro Maria, ma non parla affatto della Trinità cattolica, che è ben altra cosa, giacchè per essa si adora un solo Dio. Maometto combatte coloro che ammettono tre dei, ma non nega la divinità di Cristo» (a. a. O. 10). Später führt er diese Auffassung noch weiter aus (a. a. O. 43-49) und schließt: «Che Maometto non abbia mai negato la SS. Trinità risulta evidente, sia perchè nel Corano non si parla mai di questo argomento, sia perchè il profeta non fu a conoscenza di questo mistero ... Come si può dunque logicamente credere che Maometto avesse potuto negare ciò che non conosceva? Se, poi, aggiungiamo ch'egli fu più propenso ad ammettere che ad escludere la divinità di Gesù Cristo, appare ancora più evidente che Maometto non pensò mai di negar la SS. Trinità» (a. a. O. 49). Auch hier muß man wieder sagen: nur allzu viel Logik und Scharfsinn! Der Sachverhalt ist doch so: Mohammed hatte einerseits Kenntnis davon, daß die Christen an eine Dreiheit von gött-

lassen sich in zwei Gruppen einteilen. Die eine nimmt an, daß Mohammed (oder wenigstens seine Gewährsmänner) den Heiligen Geist als dritte Person der Gottheit gekannt, aber als weibliches Wesen aufgefaßt haben, und daß es so zur Identifizierung mit der Mutter Jesu gekommen ist; das wäre dadurch erleichtert worden, daß das Wort für Geist in den semitischen Sprachen ein Femininum ist [44]. Diese Auffassung wird besonders auch von Ditlef Nielsen vertreten, im Zusammenhang mit seiner religionsgeschichtlichen Theorie über den Ursprung des Glaubens an den dreieinigen Gott, die er mit großem Aufwand von Material, aber sehr tendenziöser Interpretation verficht [45].

Es besteht aber nicht der geringste Anhaltspunkt dafür, daß Mohammed die Dreiheit: Vater-Sohn-Geist überhaupt gekannt hat. Alle seine sonstigen Aussagen über den «Geist Gottes» und den «Heiligen Geist»

---

lichen Personen glaubten, und das war für ihn gleichbedeutend mit Tritheismus, andererseits sah er diese drei Personen in Gott-Jesus-Maria; wenn er diese Dreiheit bekämpfte, vermeinte er damit diejenige Trinität zu treffen, die Gegenstand des Glaubens der Christen war. Für die Anerkennung einer anderen Trinität blieb also in seiner inneren Einstellung kein Raum mehr. Was für eine Stellung Mohammed eingenommen hätte, wenn ihm das Dreifaltigkeitsdogma in seinem wirklichen Inhalt bekannt gewesen wäre, ist natürlich eine Frage, die mit historischen Mitteln nicht beantwortet werden kann. - Von großem Wert an den Ausführungen Di Matteos ist aber die Zusammenstellung der Belege dafür, daß die mohammedanischen Theologen bei ihren Kontroversen mit den Christen die Feststellung machen mußten: die Christen glauben ja gar nicht an diejenige Trinität, die der Koran ihnen zuschreibt! Daher allerlei gewagte Interpretationskünste, um die Unfehlbarkeit des Korans zu retten. Vgl. Di Matteo, a. a. O. 43-84.

[44] So Buhl, a. a. O. 224 Anm. 60 (zu S. 223): «Diese Auffassung der Dreieinigkeit als Vater, Mutter und Sohn trifft man auch anderwärts; sie war eine Folge davon, daß «Geist» im Semitischen ein Femininum ist; s. die bei Ditlef Nielsen, Der dreieinige Gott I 392ff. angeführte Literatur. Forget, L'Islam et le Christianisme dans l'Afrique Centrale 67, teilt mit, daß sie noch jetzt bei den dortigen Eingeborenen auftritt.» Vgl. auch Rudolph, a. a. O. 87, C. H. Becker, Islamstudien I (Leipzig 1924) 395, und Ahrens, Muhammed 199, die diese Ansicht erwähnen, aber ohne sich ihr anzuschließen. Vgl. auch Ed. Sayous, nach Di Matteo, a. a. O. 47f. Die von Buhl angeführte Stelle (D.-A. Forget, L'Islam et le Christianisme dans l'Afrique Centrale [Thèse Paris; erschienen Cahors 1900] 67 beweist allerdings nicht, daß eine solche Auffassung unabhängig von mohammedanischem Einfluß vorhanden ist; sie lautet: «Tout ce que les indigènes savent du Christianisme, à quelque cent kilomètres, dans l'intérieur, c'est qu'il enseigne la foi en une trinité: le Père, la Vierge et le Fils. Ils partagent ainsi l'idée fausse que Mahomet avait conçue.» Der letzte Satz scheint doch eher darauf hinzudeuten, daß diese Ansicht aus dem Koran stammt.

[45] Ditlef Nielsen, Der dreieinige Gott. I. Die drei göttlichen Personen (København 1922), bes. 392-395. - Ebd. 395 liest man: «Im morgenländischen volkstümlichen Christentum wird auch vielfach die dritte Person der christlichen Dreiheit als Mutter des Sohnes aufgefaßt» [Sperrung von mir. J. H.]. Zum Beweis dieser erstaunlichen Behauptung, daß nämlich eine solche Auffassung bei morgenländischen Christen nicht nur früher gelegentlich einmal vorkam, sondern auch heute noch, und zwar vielfach [!], vorkommt, wird nur Sure 5, 116 zitiert und dann noch beigefügt: «Vgl. abessinische Namen wie Walda Marjam, Walata Marjam, ‚Sohn der Maria', ‚Tochter der Maria', und Ähnliches» (ebd. Anm. 1). Man muß sich aber fragen, wieso diese Namen etwas für die vorstehende Behauptung beweisen sollen - wenn man nicht schon voraussetzt, was gerade bewiesen werden soll. Welche Bedeutung die Bezeichnung «Marienkind» auch in der abendländischen Frömmigkeit erlangt hat (veranlaßt durch Joh. 19, 26.27), scheint Nielsen ganz unbekannt geblieben zu sein.

sprechen dagegen [46]. Zur Stützung dieser Ansicht kann man sich auch nicht auf die oben (S. 296) erwähnte Tatsache berufen, daß er das «Wort» und den «Geist» nebeneinander nennt und sogar den «Geist» aus dem «Wort» hervorgehen läßt. Wenn er darin auch objektiv eine trinitarische Formel reproduziert, so ist er sich ihrer Tragweite nicht bewußt gewesen. Dabei ist vor allem auch noch zu bedenken, daß an den erwähnten Stellen für «Wort» amr gebraucht wird [47], wo dagegen Jesus als das «Wort» Gottes bezeichnet wird, steht kalima [48]. Schließlich ist nicht zu vergessen, daß Jesus selbst «Geist von Gott» genannt wird [49]. Das alles spricht dagegen, daß Mohammed den Heiligen Geist als dritte göttliche Person gekannt, aber zur Mutter Jesu gemacht hätte.

Somit bleibt nur die andere Gruppe von Erklärungen, die annimmt, daß Mohammed, ohne Kenntnis des Heiligen Geistes als dritter Person, selber die Dreiheit Gott-Jesus-Maria kombiniert hat, veranlaßt durch eine übertriebene Marienverehrung in manchen christlichen oder halbchristlichen Sekten. Auf den ersten Blick läge es am nächsten, an die eigentümliche, durch Epiphanius für Arabien bezeugte Sekte der Kollyridianer zu denken, die Maria als göttliches Wesen betrachteten und durch Opferung von Kuchen (kollyrídes) verehrten [50]. Trotz der räumlichen Nähe wird aber diese Erklärung jetzt meistens abgelehnt, da diese Sekte offenbar ziemlich unbedeutend war und nach dem 4. Jahrhundert nur noch schwach bezeugt ist [50a]. So liegt es näher, an den Titel Theotókos zu denken, dessen Äquivalent Mohammed leicht bekannt geworden sein kann, vor allem bei der übersteigerten Bedeutung, die dieser Titel im Monophysitismus gewann (wegen der Verschmelzung der menschlichen mit der göttlichen Natur Jesu). Vieles spricht dafür, daß Mohammed auch sonst mit Monophysiten in Kontakt war [51]. Ob in unserem Falle die entscheidende Anregung von der monophysitischen Kirche Abessiniens [52] oder Syriens [53] kam, ist weniger von Bedeutung; im wesentlichen richtig dürfte der Vorgang von C. H. Becker aufgefaßt sein, wenn er schreibt (nach Erwähnung der gnostischen Vorstellung eines weiblichen Heiligen Geistes):

---

46 Siehe NZM 1 (1945) 137-140; 2 (1946) 308-311.

47 Siehe NZM 1 (1945) 137f. mit Anm. 26-31; 3 (1947) 130 mit Anm. 19.

48 Siehe NZM 1 (1945) 139 Anm. 30; 3 (1947) 130 mit Anm. 18-21.

49 Sure 4, 169; vgl. dazu NZM 1 (1945) 138 mit Anm. 17; 3 (1947) 129 mit Anm. 10, 11.

50 Siehe Wellhausen, a. a. O. 41; am ausführlichsten jetzt behandelt von Franz Joseph Dölger, Die eigenartige Marienverehrung der Philomarianiten oder Kollyridianer in Arabien (Antike und Christentum 1 [1929] 107-142, mit Ergänzung 160, bes. 116-118); vgl. ferner die einschlägigen Artikel der theologischen Lexika. Wenn es also tatsächlich damals Sekten gab, die Maria göttliche Ehren erwiesen, so ist es aber durch nichts erwiesen, daß bei denselben Sekten die Vorstellung eines weiblichen Heiligen Geistes eine Rolle spielte.

50a Über eine beiläufige Erwähnung der Philomarianiten in der ersten Hälfte des 6. Jahrhunderts siehe Dölger, a. a. O. 117. 139f. Dölger nimmt auch an (a. a. O. 117f.), daß Sure 5, 116f. gegen diese Sekte gerichtet sei. Diese Ansicht wird aber, soweit ich sehe, sonst von niemand mehr vertreten.

51 Siehe NZM 2 (1946) 118-120 und die dort angegebene Literatur.

52 Andrae, Ursprung 205; Ahrens, Muhammed 199.

53 Vgl. Rudolph, a. a. O. 87; Ahrens, Muhammed 199; siehe auch Ahrens, ZDMG 84 (1930) 173.

«Wahrscheinlicher aber scheint mir, daß Muhammed von der Marienverehrung und dem damals die Welt erfüllenden Schlagwort [!] der Gottgebärerin [Theotókos] gehört hatte, daß ihm ferner die Vergöttlichung [!] Jesu und dem Namen nach das Dogma der Trinität bekannt war. Näheres wußte er nicht davon; denn, obwohl er den Heiligen Geist kennt und mit Jesus identifiziert, hat er doch als Naturmensch unter Anlehnung an so manchen alten Götterglauben die geheimnisvolle Trias der Trinität als Mann, Frau und Sohn gefaßt. Diese Tatsache beweist, daß er seine Anschauung vom Christentum aus einzelnen Indizien selbst kombiniert hat, daß ihm direkte Unterweisung durch einen halbwegs orientierten Christen gefehlt haben muß» [54].

Es ist schmerzlich zu sehen, daß die christlichen Gewährsmänner, die Mohammed hatte [55], ihm keinen besseren Aufschluß geben konnten, daß Mohammed das Christentum nur so fragmentarisch kennenlernte und aus den Bruchstücken ein so verzerrtes Bild zusammensetzte, das auch nur abstoßend wirken kann. Wir können die Frage nicht entscheiden, ob es ihm möglich gewesen wäre, zu besseren Kenntnissen über das Christentum vorzudringen, ob seine Unkenntnis wenigstens teilweise schuldbar war. Auf jeden Fall bleibt aber die Tatsache bestehen, und sie tritt gerade bei den im vorliegenden Artikel behandelten Einzelheiten am deutlichsten zutage: Trotz aller Anerkennung für Jesus, trotz aller Ehren und Vorzüge, die ihm und seiner Mutter zugesprochen werden, führt der Koran doch nicht zu Christus hin, sondern von ihm weg, in eine Sackgasse. Obwohl Mohammed im Laufe der Jahre in einen immer schärferen Gegensatz zu den Juden geriet und sie noch viel heftiger bekämpfte als die Christen [56], bedeutet sein Gottesbegriff, die Ablehnung des dreieinigen Gottes nach erfolgter Offenbarung dieses letzten und höchsten Glaubensgeheimnisses, doch einen Rückfall ins Alte Testament, ein Zurückgleiten auf eine unvollkommenere Stufe der Gotteserkenntnis. So ist die «letzte und vollkommenste Offenbarung», die Mohammed, als das «Siegel der Propheten» [57], angeblich gebracht hat, in Wirklichkeit eine Verarmung [58]. Der Islam ist aber tatsächlich noch in einer ungünstigeren Lage als das vorchristliche Judentum, denn dieses war geöffnet für die Zukunft, für ein neues Eingreifen Gottes, durch seine Messiaserwartung. Erst als das Volk Israel seinen wahren Messias verworfen hatte, verfiel das Judentum unheilvoller Verknöcherung und Erstarrung. Der Islam hat diese Bereitschaft für eine neue Offenbarung Gottes überhaupt nie gehabt. Er ist die Verewigung eines unvollkommenen Zustandes der Gotteserkenntnis und darum etwas Ungesundes und Unnatürliches. Alle äußeren Erfolge dürfen uns über

---

54 C. H. Becker, Islamstudien I 395.
55 Siehe NZM 1 (1945) 136f.
56 Vgl. Heinrich Speyer, Art. Yâhûd. Enzykl. des Islâm IV (1934) 1240-1242 und die dort zitierte Literatur; ferner Buhl, a. a. O., bes. 212-228. 248-252. 274 277. 292-294.
57 Sure 33, 40; vgl. dazu NZM 3 (1947) 133 mit Anm. 47.140.
58 Vgl. Hermann Stieglecker, Die rationalistische Eigenart und die Anpassungsfähigkeit des Islam. Theol.-prakt. Quartalschrift 90 (1937) 599-618.

diese innere Armut nicht hinwegtäuschen [59], aber auch nicht die reiche Entwicklung der Theologie und der Mystik im Islam, denn diese verdankt er nicht seinen inneren Kräften allein. Ebenso wie das Wahre, Echte und Gute, das der Islam im Koran besitzt, meist auf die Offenbarung des Alten und Neuen Testamentes zurückgeht, so ist auch die Weiterentwicklung und Ausgestaltung auf äußere, vor allem christliche Anregungen zurückzuführen [60]. Der religiösen Überzeugung so vieler Mohammedaner und ihren Leistungen können wir unsere Bewunderung nicht versagen; aber auch hier gilt etwas Ähnliches, wie es Paulus von seinen jüdischen Zeitgenossen sagen mußte: Ich bezeuge ihnen, daß sie Eifer für Gott haben, nur fehlt die rechte Einsicht (Röm. 10, 2). Die gewaltigen religiösen Kräfte, die in den islamischen Völkern vorhanden sind, können ihre segensreichen Wirkungen nicht voll entfalten, solange ihre Gotteserkenntnis nicht die letzte Vollendung findet durch die gläubige Hingabe an den dreifaltigen Gott.

---

59 Diese Gedanken habe ich früher schon skizziert in dem Artikel: Christlicher und mohammedanischer Gottesbegriff. Justinusblätter (Freiburg) 10 (1945) Nr. 1, S. 1-4. Vgl. auch Josef Dillersberger, Das Evangelium des hl. Lukas in theologischer und heilsgeschichtlicher Schau. I (Salzburg-Leipzig 1939) 169-171.

60 Bezüglich der Theologie vgl. vor allem: C. H. Becker, Christliche Polemik und islamische Dogmenbildung. Zeitschr. f. Assyriologie und verw. Gebiete 26 (1912) 175-195 (wieder abgedruckt: Islamstudien I [1924] 432-449). Aber auch die islamische Mystik, in der sich allerdings die verschiedensten Einflüsse kreuzen (vgl. darüber jetzt: Martino M. Moreno, Mistica musulmana e mistica indiana. Annali Lateranensi 10 [1946] 103-212, und die dort zitierte Literatur), hat sehr viel Christliches in sich aufgenommen. Wenn auch Max Horten darin wohl zu weit geht (vgl. Islam und Christentum. Hochland 26/1 [1928/29] 401-412) so hat doch Miguel Asín Palacios darüber manche solide dokumentierte Einzelheiten zusammengebracht; vgl. vor allem: El Islam cristianizado. Estudio del «sufismo» a través de las obras de Abenarabi de Murcia (Madrid 1931).

Miscellanea.

Am 16. und 17. Mai 1947 versammelten sich erstmals 25 Vertreter katholischer Verlage und Druckereien (die Hälfte davon Chinesen und Laien) aus allen Teilen Chinas in Schanghai, um unter dem Vorsitz des Internuntius, Msgr Riberi, über Fragen der katholischen Presse und des katholischen Buchwesens in freier Aussprache zu beraten. Betreff der Veröffentlichung kath. Bücher wurde nach Mitteln und Wegen gesucht, die Zahl der katholischen chinesischen Schriftsteller zu vermehren und die Qualität des katholischen Buches zu garantieren und zu heben (durch Förderung schriftstellerischer Talente, Honorare, Literaturpreise, Zusammenarbeit der kath. Universitäten und höheren Schulen mit der Commissio Synodalis in Peking und der sich bildenden Catholic Truth Society of China), die Übersetzungen aus europäischen Sprachen genau zu prüfen und durch die Commissio Synodalis zu überwachen, für die Abfassung kath. chinesischer Werke Anregungen zu bieten, Druck und Verlag solcher Werke durch nichtkatholische Unternehmungen (z. B. durch die Commercial Press in Schanghai) zu veranlassen etc. Endlich wurde die Gründung einer kath. Schriftsteller- und Verleger-Vereinigung vorgesehen und durch eine Sonderkommission vorbereitet. Für den Vertrieb kath. Bücher sollen in allen größeren Städten nach bereits bestehenden Mustern (in Peking, Hongkong und Makao) Buchhandlungen eingerichtet und in allen Diözesen geeignete Personen für den Verkauf katholischer Bücher durch nichtkatholische Buchhandlungen gewonnen werden. Regelmäßige Buchbesprechungen und -anzeigen (in Form einer kleineren Zeitschrift durch die Commissio Synodalis) sollen die Neuerscheinungen im ganzen Lande bekannt machen. Endlich teilte der Internuntius der Versammlung seinen Entschluß mit, eine Kommission für die Vereinheitlichung der katholischen Terminologie einzusetzen, welche ein Lexikon kathol. Termini vorbereiten soll. — Angesichts der überall noch unsicheren und harten Lebensbedingungen in China können wir uns nur freuen ob des unternehmenden und optimistischen Geistes, der diese erste Nachkriegs-Pressekonferenz beseelte. (Nach dem «Compte Rendue de la première session générale des Editeurs Catholiques, tenue à Shanghai le 16 et 17 mai 1947 dans la Salle de réception de la Commission Synodale, Yo Yang Road, 194», den uns der Sekretär P. F. Legrand C.I.C.M. in liebenswürdiger Weise zur Verfügung stellte.) Beckmann

*

In Ceylon starb im Januar 1947 der erfolgreiche Missionar, Presseapostel, Historiker und Philologe P. Swaminathapillai Gnana Prakasar O. M. I. Das Hindu-Erbe seiner Familie (geb. 30. August 1875) vermittelte ihm die Kenntnis des Tamil, Sanskrit und verschiedener dravidischer Sprachen, der Eintritt in die katholische Kirche und in den Orden der Oblaten der Unbefleckten Empfängnis Mariens (Priesterweihe 1901) neben den Schätzen katholischen Glaubensgutes die Überlieferung der ceylonesischen Kirche und die lebendigen Sprachen des Westens, so daß schon der junge Tamile wie selten ein Missionar befähigt wurde, Missio-

nar im vollen Sinne des Wortes für seine Landsleute zu werden. Über die aktive Missionstätigkeit hinaus, die, wie ein kurzer Nachruf eines Freundes bemerkt, «alone would have consumed the time and energy of an ordinary priest», widmete er sich dem Aufbau einer katholischen Tamilpresse und dem Studium der Geschichte, Philosophie und Linguistik Ceylons und Vorderindiens. Sein Hauptwerk «Comparative and Etymological Lexicon of Tamil language» blieb leider unvollendet. Der Missionsgeschichte leistete er durch einzelne Untersuchungen zumal der alten ceylonesischen Missionsgeschichte ausgezeichnete Dienste [1]. Wie sehr seine sonstigen wissenschaftlichen Arbeiten geschätzt wurden, zeigen die Worte eines seiner schärfsten Kritikers, Dr. Julius de Lanerolle, der glaubt, daß nur eine gelehrte Körperschaft wie eine Universität fähig sei, sein Lebenswerk auszuschöpfen und weiterzuführen [2]. Beckmann

*

Über kathol. Siedlungen im vorkolumbischen Nordamerika sind neuerdings zwei wertvolle Publikationen erschienen. Prof. Richard Hennig, der bekannte Historiker geographischer Wissenschaften, kann es in seinem Aufsatz «Zur Klärung des Norumbega-Problems» (Geographica Helvetica, II, 1947, S. 206-208; mit Quellen- und Literaturnachweisen!) höchstwahrscheinlich machen, daß der berühmte «Newport Tower» im heutigen Seebad Newport an der Narragansett-Bai auf der Kap-Cod-Halbinsel (an der Ostküste Nordamerikas) nichts anderes ist, als eine skandinavische katholische Rundkirche aus dem 14. Jahrhundert. Er sagt: «Wir stehen vor der erstaunlichen Tatsache, daß bereits rund 130 Jahre vor Kolumbus in Nordamerika eine katholische Kirche gestanden hat, die bis heute in erheblichen Resten erhalten blieb» (S. 208). Noch um ein Jahrtausend weiter zurück in der Zeit geht der gelehrte Präsident der «Old Dublin Society», Prof. George A. Little, in seinem neuen Buche «Brendan the Navigator» (Dublin 1946); vgl. dazu meine ausführliche Besprechung mit weiteren Literaturangaben im «Anthropos», 1942—1945, S. 944-946). Danach soll St. Brandan (484-577), der irische Anachoretenmönch und erste Abtbischof von Clonfert (Grafschaft) Galway), auf seinen Seefahrten bis nach Florida gekommen sein und auf diesen Fahrten auch andere irische Mönche an der Ostküste Nordamerikas getroffen haben. Bis zum schlüssigen Beweis mag noch manches Glied fehlen, aber Darstellung und Beweisgang des Verfassers sind so behutsam geführt und so gut fundamentiert, daß man sie nicht mehr einfach als «Phantasie» abtun kann. Georg Höltker

1 Hauptwerk: A History of the Catholic Church in Ceylon. Vol. I. 1505—1602. Colombo 1924. Ferner: XXV Years' Cath. Progress. The Diocese of Jaffna. Jaffna 1925. Die vollständige Bibliographie bis 1933 bietet BM VIII, 759-765.

2 «His demise now creates a void which no living individual of our generation can easily fill. Father Gnana Prakasar is no more with us but we have probably all his materials intact. The best monument we can erect to the reverend memory of this great and good man is if at all possible to persuade an organized body like the University to take over the materials left by him and to continue his research on proper lines. This, to my mind, is a matter of public interest which deserved the careful consideration of all concerned.» Nach F. O. Tambimuttu, Father Gnana Prakasar. «The New Review», July 1947, 31-36.

Dissertationen der missionswissenschaftlichen Fakultät der Propaganda.

Von Johann Specker S. M. B.

Im Jahre 1932 wurde die Päptsliche Universität der Propaganda in Rom um eine Missionswissenschaftliche Fakultät erweitert. Der Betrieb konnte bis heute, wenn auch zeitweise, besonders während des Krieges, nur mit geringer Hörerzahl, aufrechterhalten werden. Heute, da Rom wieder internationales Studienzentrum wird, beginnt auch diese Fakultät wieder neu aufzublühen [1]. Während des Krieges wurde auch noch eine Missionsrechtliche Fakultät eröffnet, vor allem um den Alumnen des Propagandakollegs die Möglichkeit einer gründlichen rechtlichen Ausbildung zu geben [2]. Es dürfte wohl missionswissenschaftliche Kreise interessieren, welche Dissertationen bis heute an diesen beiden Fakultäten eingereicht wurden. Leider sind davon bis heute nur wenige vollständig im Druck erschienen, während von andern wenigstens Teildrucke in Zeitschriften veröffentlicht wurden. Alle Thesen finden sich wenigstens in Maschinenschrift in der Propaganda-Bibliothek. Die Thesen werden hier in chronologischer Reihenfolge aufgeführt, und jeweils erwähnt, wie weit und wo sie veröffentlicht wurden. Die Exemplare in Maschinenschrift, wie sie sich in der Propaganda-Bibliothek finden, sind mit MS bezeichnet.

Krause Edmundus C. M., Quinquaginta anni historiae Vicariatus Apostolici Chengtingfu (1856—1906). Romae 1936. MS 278 pp.

Gumbert Ludwig O. F. M., Werdende Kirche in China. Methodische Untersuchung über das Missionswerk der Gegenwart. Rom 1936. MS 204 pp.

Oppio Pietro I. M. C., L'Opera di Evangelizzazione dei Missionarii della Consolata nella Prefettura Apostolica del Kaffa (Etiopia). Romae 1936. MS 228 pp. Teildruck in PM VIII (1936), 196-241.

Cavallera P. Carlo I. M. C., Matteo de Castro Mahalo (1594—1677) Primo Vicario Apostolico dell'India. Roma 1936. MS 3 Vol. 153 pp, 162 pp, 167 pp. Notes 114 pp. Cf. Dindinger in KMJ, 1940/41, pp. 75-77.

Martinelli Angelo, L'Idea Missionaria e le Missioni nel Calvinismo. Roma 1936/37. MS 204 pp.

Peeters P. Seraphique O. F. M., L'Activité Missionnaire du collège Franciscain de Queretaro au Texas. Rome 1937. MS 211 pp.

Rosci P. Corrada I. M. C., Le Missioni dei Cappuccini sulle Coste della Guinea superiore nel secolo XVII. Roma s. a. (1937/38?) MS 198 pp.

---

[1] Dekan der Fakultät ist P. Albert Perbal O. M. I. Im verflossenen Studienjahr (1946/47) wurden folgende Vorlesungen gehalten: Missionsgeschichte Asiens und Ozeaniens (Dindinger OMI), Quellen zur Missionsgeschichte (Dindinger), Einführung in die Missionswissenschaft (Perbal), Missionspastoral (Perbal), Islam (Perbal), Vergleichende Religionsgeschichte (Bernardi IMC), Ethnologie (Bernardi), Allgemeine Statistik (Canaletti), Missionsstatistik (Pio de Mondreganes OMCap.), Missionographie (Pio de Mondreganes), Cooperatio Missionalis (Pio de Mondreganes), Missionsgeschichte Afrikas und Amerikas (Rommerskirchen OMI), Protestantische Missionen (Rommerskirchen), Methodologie (Rommerskirchen), Missionsrecht (Ting Pong Lee CMF), Missions-Eherecht (Vjverberg OP), Missionskatechetik (Schilling OFM), Chinesische Religionskunde (Mgr. Lokuang). Dazu kamen als Hilfsfächer noch Missionsmedizin und verschiedene Sprachkurse. Im verflossenen Schuljahr haben 4 Hörer das Lizenziat erworben: 1 OP, 1 OMI, 1 OCD, 1 SMB, während P. Ceresatto zum Doktor promovierte.

[2] Die Missionsrechtliche Fakultät zählte im verflossenen Schuljahr 1946/47 9 Hörer, wovon ebenfalls 4 das Lizenziat erwarben.

Champagne Joseph O. M. I., Les Missions de la Congrégation des Missionnaires Oblats de Marie Immaculée dans l'Ouest-Canadien. 1845—1875. Rome 1938. MS 265 pp.
Vermutl. Teildrucke: «Notre première mission dans l'Ouest-Canadien 1845—1853» in «Etudes Oblates» IV (1945) 149-173. «Les méthodes misionnaires des Oblats dans l'Ouest-Canadien 1845—1875» in l. c. V (1946), 143-160.

Longhi P. Carlo P. I. M. E, La formatione intellettuale dei Missionari dal secolo XIII als secolo XVIII. Veröffentl. Romae, apud Pont. Institutum Missionale scientificum, 1938. 105 pp.

Mensaert P. Georges O. F. M., La préparation des adultes au Baptême en Terre pienne. Etude methodologique. Romae 1938. MS 333 pp. Teildruck in RHM XVI (Paris 1939), 233-255; 402-419; 498-526; XVII (1940), 20-32.

Gérin Marcel, Les grandes Etapes de l'œuvre Missionnaires des Evêques Canadiens. Québec (1663) - Nicolet (1803) - Pont-Viau (1921). Rome 1939. MS 237 pp.
Cf. Gérin: Les prémières étapes missionnaires de François de Laval. In «Bulletin de l'Union Miss. du Clergé» V (Québec 1939/40), 298-304.

Jean Marie du Sacré-Cœur O. C. D. (L. J. Van Gelder), I. La Missionologie Théorique Carmelitaine, ses sources et son influence. Suivi d'une étude exhaustive sur l'origine et le développement de la Missionologie Protestante depuis 1517 jusqu'à l'Avènement des Sociétés Missionnaires indépendantes. — II. Raisons internes (doctrinales) de la négation ou l'affirmation de l'idée Missionnaire dans le Protestantisme du XVI, XVII et XVIII siècle. — III. Influence des Missionologes Carmes et des sources communes et propres, employées par eux sur la pratique Missionnaire Protestante et leurs Missionologes précédé de notes sur l'activité missionnaire protestante jusqu'à l'avènement des Sociétés Missionnaires Indépendantes. Rome 1939/40. MS 362 pp.; 301 pp.; 306 pp.

Radice Carlo PIME, Il contributo Italiano alla Azione Antisciavista nei secoli XIX-XX. Roma 1940. MS 267 pp. Veröffentlicht in einer Reihe von Fortsetzungen in «Le Missioni Cattoliche» (Milano) 1941—1943.

Cid P. Manuel O. E. S. A., La Formación intelectual de los Misioneros en los siglos XIX y XX. Romae 190. MS 172 pp.

Radaelli P. Giovanni I. M. C., Mons. Custodio de Pinho. Ultimo vicario indigeno indiano del secolo XVII. Romae 1940. MS 426 pp.
Teildruck: Mons. Custodio de Pinho. Soc. Macioce & Pisani, Isola Liri, 42 pp. Separatabdruck aus PM XIV (1942) 23-37; 122-135.

Rodriguez Rancaño P. Domingo O. F. M., Relaciones Historico-Juridicales entre las Misiones de Marruecos y la sagrada Congregación de Propaganda Fide durante el s. XVII. Roma 1941. MS 231 pp.
Cf. Una relación y varias cartas sobre las Misiones Franciscanas de Marruecos (1653—54) in AIA II (1942) 362-375.

Pedot P. Lino O. S. M., La S. C. De Propaganda Fide e le Missioni del Giappone (1622—1838). Roma 1941. Veröffentlicht: Urbaniana Ser. II. n. 7 Pont. Institutum Missionale scientificum. Dissertationes selectae n. III. Vincenza 1946. XVI+ 369 pp. Cf. NZM III (1947), 230 f.

Bürkler Xaver SMB., Die Sonn- und Festtagsfeier in der kathol. Chinamission. Eine geschichtlich-pastorelle Untersuchung. Veröffentlicht: Urbaniana Ser. II n. 4 Pont. Institutum Missionale scientificum. Dissertationes selectae II. Libreria Herder, Roma 1942. XV+141 pp. Cf. NZM I (1945), 153.

Cornelini Miziade, Vicari e Prefetti Apostolici. Roma 1942. MS 127 pp.

Mercato P. Luigi PIME, La Missione della Birmania orientale dalla Fondazione (1868) al 1908. Romae 1942/43. MS 306 pp.

Tacisius a SS. Sacramento (Andreas Keller), De formatione Spirituali Missionariorum secundum Scriptores ascetico-missionales Maioris Nominis Ordinis Carmelitarum. Roma 1943. MS 131 pp.

Collins Gulielmus M. M., De Novis Facultatibus Missionariis. Romae 1943. MS 309 pp.

O' Shanghnessy Thomas, Soc. of African Missions, The Moral Formation of Missionaries. Rome 1943. MS 165 pp.

Primon P. Romano, Miss. dei Servi di Maria, Stefano Borgia e le Missioni delle Indie e Cina dal 1770 al 1790. Roma 1944. MS 400 pp.

Selvanadan Venmant, The Hindu Mariage. Historico-Juridical-Dissertation. Rome 1944. MS 189 pp.

Scaltriti P. Giacinto O. P., Lo sviluppo della doctrina cattolica e i suoi rapporti con la scienza delle Missioni. Roma 1945. MS 135 pp.

Heou-Tze-Tceng, De Synodo Sutchuensi (a. 1803). Romae 1945. MS 197 pp.

Lee Ting Pong C. M. F., Jus Missionarium codificatum. Romae 1945. MS 397 pp.

Soclic Anton C. M., L'Esprit Missionnaire de Saint Vincent de Paul. Rome 1945. MS 153 p p.

Rodrigo di S. Teresa O. C. D. (Bonaldo), L'Attività Missionaria nella vita del Padre Girolamo Graziano della Madre di Dio Carmelitano Scalzo. Roma 1946. MS 261 pp.

Ceresatto P. Giovanni C. P. S., Francesco Horazio di Pennabilli, Missionario Cappuccino nel Tibet (1713—1745). Roma 1947. MS 144 pp.

Miscellanea.

Im «Commentarium pro Religiosis et Missionariis» (Roma, via Giulia 131) 25 1944—46) 240-77 schrieb der chinesische Kanonist P. Ignatius Ting Pong Lee CMF über die Errichtung der Hierarchie in China. Es sei auf diese Arbeit hingewiesen, weil der Verfasser eine willkommene Ergänzung zum Artikel in der NZM 3 (1947) 9-24 bietet, indem er im zweiten Teil einige wichtige kirchenrechtlichen Folgen der hierarchischen Ordnung darstellt. Es handelt sich um folgende Konsequenzen allgemein- oder partikularrechtlicher Natur: Stellung des Internuntius, der Metropoliten, der Suffragane, der Apostolischen Vikare und Präfekten — Beziehung der Metropoliten zum Heiligen Stuhl — Gerichtshöfe — Einteilung der Diözesen in Pfarreien — Organisation der Diözesanleitung (Kapitel oder Diözesanrat) — Amtspflichten der Oberhirten (Visitatio ad limina, Rechenschaftsberichte, Visitationen, Synoden, Meß-Applikationen). Zürcher

Rommerskirchen, Giov. O. M. I., Dindinger, Giov. O. M. I.: **Bibliografia Missionaria.** Anno X: 1943—1946. 184 pp. Unione Missionaria del Clero in Italia, Roma, 1947.

In rascher Folge erscheint das 10. Heft der Missionsbibliographie. Es umfaßt die Publikationen der Jahre 1943—1946, also gerade den Zeitraum, da infolge der unterbrochenen Postverbindungen auch die Missionsliteratur der meisten Länder unzugänglich wurde. Den Herausgebern ist es gelungen, in überraschend kurzer Zeit die Lücken zu füllen und ein neues Werkzeug missionswissenschaftlicher Arbeit mit 2078 Nummern bereit zu stellen. Die wesentlichen Neuerscheinungen sind, soweit wir sehen können, bereits erfaßt, andere, zumal aus der Übersee, können in den folgenden Heften, die somit bereits wieder den Anschluß an die Gegenwart gefunden haben, leicht ergänzt werden. Beckmann

Handbook of Latin American Studies: 1943, No. 9: A Selective Guide to the Material published in 1943. Edited by Miron Burgin. Harvard University Press, Cambridge-Massachusetts 1946. 518 pp.

Im Jahre 1936 gab Lewis Hanke, der Erforscher südamerikanischer Geschichte, erstmals eine Bibliographie aller Lateinamerika betreffender Studien heraus. Dieses auch für die Missionsgeschichte unentbehrliche Nachschlagewerk wurde von Jahr zu Jahr vermehrt und verbessert. Die vorliegende 9. Ausgabe zählt bereits einen festen Mitarbeiterstab von über 50 Bibliothekaren, Ethnologen und Historikern, unter denen allerdings der Name des Begründers fehlt. Die Fülle der 1943 erschienenen Studien wird in eine Reihe von Fachgebieten aufgeteilt. Eine übersichtliche Einleitung in jedes einzelne Gebiet vermittelt einen Einblick in die wichtigsten Forschungsarbeiten und -ergebnisse des Jahres, wobei besonders die Abschnitte über die Archive (S. 57-71) und Bibliotheken (433-443) für die weitere Forschung von großem Werte sind. Die wichtigen selbständigen Arbeiten werden kurz und kritisch charakterisiert, so daß durch diese Besprechungen das Handbuch weit über den Rahmen einer gewöhnlichen Bibliographie hinausgeht. Im ganzen werden 5029 Arbeiten auf diese Weise bekannt gemacht, meist aus Zeitschriften, Jahrbüchern etc. [über 500 Periodica (vgl. die Liste p. 473-487)], die in europäischen Bibliotheken außerhalb Spaniens und Portugals schwer zugänglich sein werden. Die Missionsgeschichte wird leider nicht gesondert behandelt. Die meisten diesbezüglichen Arbeiten werden unter «Geschichte» (p. 242 ff) eingereiht, doch finden sich auch missionsgeschichtlich wertvolle Arbeiten unter Ethnologie (= Anthropology), Kunst (speziell Architektur), Erziehung, Linguistik etc. Für Brasilien fehlen die «Revista Ecclesiatica Brasileira» (seit 1940) und die «Voces de Petropolis», von europäischen Zeitschriften «Anthropos» und «Ethnos», die aber wohl nur wegen der Kriegsverhältnisse den fleißigen Sammlern nicht zugänglich waren. Den Benützern des Handbuches würden die Herausgeber einen großen Dienst erweisen, wenn sie bei größeren Werken auch gleich Hinweise auf umfangreichere Besprechungen anfügen würden, zumal wenn es sich um selbständige Aufsätze handelt, die an anderer Stelle wieder aufgeführt werden. Beckmann

Blumenkranz, Bernhard: **Die Judenpredigt Augustins.** Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten. 218 S. Helbing & Lichtenhahn, Basel 1946.

Von jüdischer Seite werden hier die hauptsächlichsten Äußerungen der christlichen lateinischen Patristik zum Judentum für den Zeitraum bis und mit Augustinus gewürdigt, um dann eingehender bei diesem Kirchenvater zu verweilen im Anschluß an eine seiner Predigten, die ex professo der Judenfrage gilt, dem sog. Tractatus adversus Iudaeos. Von dieser «Judenpredigt» bringt der Verfasser S. 89—110 eine sehr getreue, vollständige deutsche Übersetzung. Die ganze Arbeit ist nach wissen-

schaftlicher Art redigiert; sie wurde als Dissertation von der Philosophisch-Historischen Fakultät der Universität Basel angenommen und fand Platz als Band 25 der «Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft». Die Fragen über Echtheit wie Datierung der patristischen Quellen werden nach dem neuesten Stand der Forschung berücksichtigt, die einschlägige Literatur ist an passender Stelle mit anerkennenswerter Objektivität und Vollständigkeit erwähnt, mag sie aus diesem oder jenem Lager stammen. Gleichwohl ist das Buch von einem bestimmten Gesichtswinkel aus abgefaßt, nämlich dem eines Angehörigen des jüdischen Volkes, den der polemische Ton der christlichen Schriften, welche er vor Augen hat, begreiflicherweise verletzen muß, der also bei aller wissenschaftlichen Einstellung und hier gerade bei einer solchen doch keinerlei Sympathie, keinerlei Neigung verspüren wird, sich in die Seele und Lage des christlichen Autors hineinzudenken. Das Werk wird so zu einer durchgehenden Kritik, die bei keiner Schwäche der Begründung, keiner Übertreibung, Einseitigkeit, Inkonsequenz ein Auge zudrückt. Wir sind überzeugt, daß der Vf. seine Urteile mit durchaus gutem Gewissen in aller Strenge fällt, um der Wahrheit zu dienen. Und doch glauben wir, daß jenes begreifliche Ressentiment da und dort das Verständnis behindert, häufig zu falscher Wertung über Gesinnung, Absichten, Kampfmethoden, Argumente der Kirchenväter geführt hat. Man kann sich denken, mit welchen Empfindungen ein Jude, der sein Volk liebt, dazu selber um seiner Abstammung willen als Flüchtling Jahre hindurch gelitten hat, an einem solchen Thema arbeitet, ist er einmal etwa zur Ansicht gekommen, die wir schon auf den ersten Seiten lesen: «Die Briefe des Ambrosius zeigen uns in der überzeugendsten Weise, wie die dogmatische Judenfeindschaft auch die Judenfeindschaft in den Tagesfragen nach sich zieht» (S. 37). Augustinus ist für den Vf. der «Politiker» (S. 84, 136), «Meister der Dialektik» (S. 144), der in seinen Worten über Alttestamentliches und die andern Fragen des Judentums je nach der Frontstellung seiner Polemik sich selbst widerspreche, im übrigen sich nicht scheue, den Kampf gegen die Juden «mit unlauteren Mitteln» (S. 153) zu führen. Fast alles, was er über sie sage, kennzeichne ihn als «einen kämpferischen, ja erbitterten Gegner» (S. 174) jenes Volkes. Er verfahre rücksichtslos, da er am Erfolg judenmissionarischer Versuche zu seiner Zeit verzweifle und solche selber nicht unternehme, wenn er schon besonders in seinen Predigten häufig die Juden auffordere, sich zu bekehren. — Die Idee, daß bei Augustinus alles nur Taktik sei, hat den Vf. zu entsprechender Zusammenstellung der Texte bzw. Gedanken unter bestimmte Überschriften geführt. Z. B.: «b) Verteidigung des Alten Testaments gegen die Häretiker»; «c) Unterscheidung zwischen Altem und Neuem Testament in der Polemik mit den Juden». Diesen Abschnitt leitet er so ein: «Sahen wir bisher, wie Augustin in seiner Polemik mit den Häretikern insbesondere bestrebt ist, die Eintracht der beiden Testamente zu erweisen, so wollen wir nunmehr erfahren, wie er seinen Gläubigen gegenüber, und durch diese auch gegenüber den Juden, die beiden Testamente zu scheiden versucht» (S. 127). Was sollen wir aber sagen, wenn die Belege für diese zwei angeblich einander widersprechenden Haltungen sogar einunddemselben Kontext entnommen sind? So werden sowohl für b wie c zitiert: C. Adim. 16 f. (S. 123 ff. Fußnoten 8, 42, 50); In ps. 73, 2 (ebd. Fußnoten 8, 44); Adv. Iud. 7, 9 (ebd. Fußnoten 33, 53); C. II ep. Pel. 3, 4, 6 zu b - 3, 4, 11 zu c (ebd. Fußnoten 24, 49); De mor. eccl. 1, 28, 57 zu b - 1, 28, 56 zu c (ebd. Fußnoten 28, 50). Wird jemand ernstlich glauben, daß Augustinus Behauptungen unmittelbar aneinanderreihe, die sich gegenseitig widersprechen und aufheben? Von denen keineswegs die eine Häretiker oder Heiden, die andere Rechtgläubige oder Juden anspricht, sondern beide die gleichen Leser oder Hörer haben? Das muß wohl eher zum Urteil führen, daß beiderlei Aussagen für Augustinus vereinbar, beide richtig sind und einander ergänzen sollen. Um das zu entdecken, bedarf es freilich gerade bei ihm in vielen Fragen einer langen, ihm nachdenkenden Überlegung. Daß er ein Meister spitzfindiger und komplizierter Dialektik ist, soll nicht geleugnet werden. Aber nicht selten dient diese bei ihm tatsächlich der Erfassung verborgener Wahrheit, nüancierter Wirklichkeit. So müssen wir es bedauern, wenn der Vf. in seiner Einstellung mehrfach noch Selbstwidersprüche Augustins sich vortäuscht und diese grundsätzliche Behauptung, «wie verschieden die Argumentation Augustins in der gleichen Fragestellung sein kann, je nachdem wer seine Gesprächspartner sind» (S. 128) beharrlich wiederholt (vgl. S. 124, 181, 194, 211). — Da vorliegendes Buch, wie bereits angedeutet, nicht etwa ein missionsgeschichtliches Thema behandelt, eignet sich der Charakter dieser Zeitschrift nicht für eine eingehendere Besprechung des unbestritten reichen Inhaltes, der

Frucht vorbildlichen Fleißes. Aus zu geringer Vertrautheit mit der christlichen Lehre stammt die Wiedergabe eines Augustinus-Satzes mit: «Durch das Schwert nämlich wird die Rede, durch die Lende das Fleisch bezeichnet» (S. 93) statt: «Durch das Schwert wird das Wort ...» (dort ist «sermo» soviel wie das trinitarische «Verbum», das sich in Christus dem «Fleisch» verband); die eines andern mit: «Wer sich in Wahrheit gegen den Körper Christi auflehnt, sind die schlechten Christen ...» (S. 197) statt: «... gegen den Leib Christi ...» (nämlich den «mystischen» Leib Christi, die Kirche). S. 119 Fußnote 9 offenbart ferner, daß Vf. die Gründe der katholischen Unterscheidung von «Kirchenvater» und bloßem «Kirchenschriftsteller» nicht kennt. S. 121 lesen wir das auszurottende «Origines» statt: Origenes. C. Zimara

Monumenta Anastasiana. Documenta vitam et gesta servi Dei Anastasii Hartmann O. F. M. Cap., Episcopi (1803—1866) collustrantia. Collegit atque critica ratione recensuit Adelhelmus Jann a Stans O. F. M. Cap. Pars Prima. Vol. IV. Ab anno 1857 ad annum 1863. Editio mere privata. 1124 pp. Lucernae, apud Curiam Provinciae Helveticae Ord. Fr. Min. Capp. 1946.

Die mißlichen Nachkriegsverhältnisse brachten es mit sich, daß dieser 4. Band des groß angelegten Quellenwerkes (über die 3 ersten Bände vgl. NZM I. 1945, 69 ff.) erst ein Jahr nach Vollendung des Druckes in Italien die Schweiz erreichte. Er ist noch ganz die Frucht der mühevollen Sammeltätigkeit des unterdessen verstorbenen P. Dr. Adelh. Jann († 30. Dez. 1946) und bietet wiederum eine Fülle von meist unbekanntem wertvollem Quellenmaterial. Noch mehr als die früheren Bände greifen die Materialien dieses Bandes weit über die persönlichen Verhältnisse des Bischofs A. H. hinaus. Der Stoff gliedert sich den Lebensabschnitten des Dieners Gottes entsprechend in drei Gruppen: 1. A. H. Apostol. Vikar von Puna und Administrator von Bombay (1857 bis 1858), 2. A. H. als Prokurator der gesamten Kapuzinermissionen und Leiter des Missionskollegs St. Fidelis in Rom (1858—59) und 3. A. H. zum 2. Mal Apostolischer Vikar von Patna (1860—66) (in diesem Band bis 1863). — Als A. H. als Apostolischer Vikar von Patna resigniert hatte, wurde er von der Propaganda nach Aufteilung der Bombay-Mission zum Apostol. Vikar von Puna ernannt. Eine schwere Krankheit verzögerte die Abreise, und danach hielt er es im Verein mit Bischof Ignatius Persico, seinem ehemaligen Sekretär, für Orden und Mission für besser, auch auf Puna zu verzichten und beide Missionsgebiete (Bombay und Puna) den Jesuiten zu überlassen. In allen diesbezüglichen Dokumenten zeigt sich A. H. wiederum als der demütige, bescheidene Ordensmann, der nicht sein Recht suchte und verteidigte, sondern in erster Linie dem Interesse der Gesamtmission dienen wollte. Den gleichen Erwägungen entsprangen die für die Kapuzinermission grundlegenden Memoranden (zusammen mit Bischof Persico) über die Reorganisation und Reform der Kapuzinermission, nach deren Richtlinien später der General Bernh. Christen die Reform durchführte. Diese Reformtätigkeit brachte es mit sich, daß A. H. zum ersten Missionsprokurator des Kapuzinerordens ernannt wurde und als solcher alle seine Kräfte einsetzte, eine wirkliche Restauration in die Wege zu leiten. Ein Denkmal seiner herrlichen Missionsgesinnung bleibt das Missionsrundschreiben vom 10. Sept. 1858 an alle Missionsobern und Missionare seines Ordens (p. 234-241). Als Prokurator hatte es A. H. mit allen Missionen seines Ordens zu tun, so daß sich ihre Geschichte in den Briefen dieser Jahre widerspiegelt. (In diesem Abschnitt vermissen wir etwas die sonst so gewissenhafte und gründliche Arbeit des Herausgebers. Hier finden sich Namen und Tatsachen, für welche weitere Angaben fehlen, was für die indischen Teile des Werkes und die schweizerischen Belange nicht der Fall ist. Die Todesahnung und die damit verbundene Beschleunigung des Druckes haben den Herausgeber wohl an der Durchdringung dieses ihm etwas fremden Stoffes gehindert.) Mit besonderer Liebe nahm er sich der werdenden Kapuzinerprovinz in Nordamerika an, wohin er sich nach Ernennung eines Nachfolgers im Amte des Prokurators auch zurückzuziehen gedachte. So finden sich in diesem Band die Korrespondenzen der ersten Schweizer Kapuziner in U. S. A., der Patres Bonav. Frey, Franc. Haas, Ant. M. Gachet und des Bischofs Henny, während anderseits von Bombay-Puna Nachrichten über das Wirken der ersten Schweizer Jesuiten in Indien einliefen. Zum Abschluß des 2. Abschnittes druckt

der Herausgeber die Autobiographie des Dieners Gottes bis zum Jahre 1846 mit seiner Einleitung und seinen Anmerkungen aus dem Jahre 1917 ab (p. 438-499). — Nach der Abdankung von Msgr. A. Zuber als Apostolischer Vikar von Patna - die diesbezüglichen Dokumente finden sich bereits im 2. Abschnitt - wurde A. H. zum 2. Mal zum Missionsobern von Patna ernannt, wo er im Juni 1860 eintraf und sich mutig an die Neuordnung der arg zerrütteten Verhältnisse machte. Neben den vielen Einzelnachrichten über Patna, seine Missionsstationen, Missionare etc. sind in diesem Teil die umfangreichen Veröffentlichungen über die Visitation der vorderindischen Mission durch Msgr. Bonnand und nach dessen Tod (1861) durch Msgr. Charbonneaux von besonderem Wert. Sie zeigen, welch große Verehrung A. H. bei den Visitatoren genoß - Msgr. Bonnand starb unter seinem Beistand - und welchen Einfluß er wieder auf den Fortgang der gesamten Missionsarbeit Indiens nahm. Sehr aufschlußreich sind auch die ins einzelne gehenden schriftlichen Berichte über die Mission Patna an die beiden Visitatoren von 1861 (p. 577-592) und von 1862 (p. 706-726). Im letzten Teil beginnen bereits die Auseinandersetzungen A. H.s mit den Jesuiten wegen Darjeeling. Der Anhang enthält einzelne Briefe an und über Msgr. Zuber, Kardinal Persico, Erzbischof Salvator Saba O. M. Cap. und seine Tätigkeit als päpstlicher Beauftragter in Portugiesisch-Indien (p. 897-930 ein aufschlußreicher Bericht darüber von dem Pariser Missionar Dépommier) und schließlich eine reiche, von A. H. selbst zusammengestellte Quellensammlung (mit seinen Anmerkungen) über die indische Ehegesetzgebung (Mariage Bill) und die Stellung der verschiedenen protestantischen Missionen dazu (p. 936-1046). — So birgt auch der 4. Band der wirklich monumentalen Quellensammlung wieder eine Fülle missionsgeschichtlich und - in den vielen Einzelschreiben des Bischofs - auch missionsmethodisch wertvollen Stoffes, der durch ein gutes Personen- und Sachregister leicht erschlossen werden kann. Beckmann

Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay. Por el R. P. Pablo Pastells S. J., continuación por F. Mateos S. J. Tomo VI (1715—1731) (Biblioteca «Missionalia Hispanica», V) LXXII, 690 pp. Consejo Superior de Investigaciones cientificas, Instituto Santo Toribio de Mongrovejo, Madrid, 1946.

Im Jahre 1932 starb P. Pablo Pastells. 1933 war sein letztes Werk, der V. Band der Quellensammlung zur Geschichte von Paraguay, erschienen. Erst nach 25 Jahren konnte die von ihm begonnene und vorbereitete Arbeit fortgesetzt werden, von der nun der VI. Band vorliegt. Der Herausgeber, P. F. Mateos beginnt sein Werk mit einer Biographie und kritischen Würdigung seines Vorgängers, dessen Arbeiten er wohl erstmals in einer lückenlosen Geschlossenheit aufzeigt. Pastells' Stärke lag in der Organisation einer riesigen Dokumentensammlung. Trotz aller wissenschaftlichen Bedenken und inneren Widerstrebens führt P. Mateos das Werk seines Vorgängers in der von diesem grundgelegten Art fort, wie uns scheint, mit gutem Recht, da nur so die Einheit des gesamten Werkes gewährleistet wird. So bietet auch der vorliegende Band, der die Dokumente 3297-3897 für die Zeit von 1715 bis 1731 enthält, keinen Abdruck der Dokumente, sondern nur eine kurze Inhaltsangabe, und nur von einigen Briefen oder Memoranden werden wörtliche Auszüge oder ganze Abschriften vorgelegt. Natürlich wird der Historiker es bedauern, daß die Dokumente nicht im Wortlaut mitgeteilt werden, aber schon eine oberflächliche Berechnung der bei den einzelnen Dokumenten angegebenen Seitenzahl ergibt, daß nur für die 16 Jahre, die in diesem Band behandelt werden, wenigstens 10 Bände von gleichem Umfang erforderlich wären. Aber selbst in den Auszügen wird nur ein Bruchteil der riesigen Bestände des Achivo General de Indias analysiert, nämlich der aus der «Audienca de Charcas». So ist natürlich der Titel «Historia» irreführend, da nur Bausteine einer werdenden Geschichte geboten werden, anderseits ist er aber auch wieder zu eng, da nicht nur die Jesuitenmission von Paraguay behandelt wird, sondern, wie es im Untertitel angedeutet wird, auch die von Argentinien, Uruguay, Peru, Bolivien und Brasilien, und über die Jesuitenmission hinaus auch die allgemein kirchliche, ferner die sozial-wirtschaftliche und politische Lage dieser Länder. — Die Dokumente dieses Bandes umfassen die 10. und 11. Periode (nach der Einteilung von P. Pastells), nämlich vom Abschluß des Friedensvertrages zwischen Spanien und Portugal bis zur Gründung von Montevideo (1715—1724) und von der Gründung Montevideos

bis zum Tode José's de Antequera (1724—1731), des in der Geschichte von Paraguay unrühmlich bekannten Gegners der Jesuiten. Fast jedes Dokument, dessen Standort im Archivo General de Indias genau vermerkt wird, bietet direkt oder indirekt einen Beitrag zur südamerikanischen Missionsgeschichte. Von besonderem Werte sind vor allem die oft umfangreichen Visitationsberichte der Bischöfe von Buenos Aires, Santa Cruz, Tucuman mit ihren genauen statistischen Angaben über die einzelnen Reduktionen, Doctrinas etc. Eine Fülle von Dokumenten kirchlicher und weltlicher Autoritäten zeitigte die Vertreibung der Jesuiten aus Asunción (1724), welche ihre Verteidigung übernehmen und in ihren Schreiben neues Licht auf die Missionstätigkeit des Ordens in Südamerika, speziell in Paraguay, werfen. Die Benutzung dieses Bandes wird erleichtert durch eine gute Einführung des Herausgebers, der die Dokumente nach einer allgemeinen Übersicht (politische, allgemein kirchliche, Jesuiten), ordnet, ferner durch ein gutes Register. Möge es dem Herausgeber beschieden sein, auch die noch fehlenden Bände, welche die Periode von 1731—1768 behandeln werden, den vielfach interessierten Kreisen zugänglich zu machen.

Beckmann

Miscellanea Pietro Fumasoni-Biondi. Studi Missionari raccolti in occasione del Giubileo sacerdotale di S. E. il Cardinale Pietro Fumasoni-Biondi. Volume Primo. 191 pp. Edizioni di «Storia e Letteratura», Via XXIV Maggio 10, Roma 1947.

Anläßlich des 50jährigen Priesterjubiläums Sr. Em. Kardinal Fumasoni-Biondis wurde dem langjährigen Leiter der katholischen Missionen auch eine wissenschaftliche Festschrift überreicht, von der ein erster Teil mit drei Arbeiten gedruckt vorliegt. Der Sekretär der Propaganda, Erzbischof Celso Constantini, veröffentlicht neben der Huldigungsadresse, welche die Verdienste des Gefeierten um die kathol. Missionen würdigt, wertvolle Akten aus dem Propaganda-Archiv zur Geschichte des einheimischen Klerus. Es handelt sich um die Vorgeschichte der Instructio der Propaganda von 1845, welche durch Bestimmungen der Synode von Pondicherry von 1844 und durch ein ausführliches Memorandum des Pariser Missionars Luquet angeregt wurde. Die Akten von drei Sitzungen der Propaganda-Kongregation, die der Veröffentlichung der Instructio vorausgingen und das umfangreiche Memorandum von Luquet in seinen wesentlichen Teilen, ebenso der Text der Instructio von 1845 werden hier abgedruckt und der Forschung zugänglich gemacht. — P. Pietro Pirri S. J. gibt aus den Beständen des Archivs der Gesellschaft Jesu den Teil einer Denkschrift des P. Giulio Mancinelli S. J. von 1586/87 heraus, die einen seltenen Einblick in die Verhältnisse der Kirche von Konstantinopel um diese Zeit vermittelt. — Der Direktor der Propaganda-Bibliothek, P. Joh. Dindinger O. M. I., stellt in wohl lückenloser Geschlossenheit das Misisonsschrifttum von und über Kardinal Lavigerie mit ca. 400 Einzeltiteln zusammen. Er läßt mit dieser Einzelstudie ahnen, welche Schätze die in Vorbereitung befindlichen Bände der Bibl. Missionum über die afrikanischen Missionen der Wissenschaft bieten werden.

Beckmann

Cuvelier, Mgr. J.: **L'ancien Royaume de Congo.** 361 pp. Desclée de Brouwer. L'Edition Universelle, Bruxelles 1946.

Mgr. Cuvelier war seit 1930 Apost. Vikar von Matadi in Belgisch Kongo, also auf dem Gebiet des alten Kongoreiches. Wenn er es unternimmt, die Geschichte des alten Kongoreiches und seiner Mission zu schreiben, so steht ihm dazu die Kenntnis des Volkes, seiner Sprache, seiner Sitten, sowie des Landes zur Verfügung. Der vorliegende Band gilt der ersten Missionszeit bis zum Tode des großen christlichen Königs Affonsos Mvemba Nzinga 1541. Von der Gründung des Reiches an, über die Entdeckungszeit, durch die Jahre Affonsos, die von den Eingeborenen später die «Zeit des gekreuzigten Erlösers» genannt wurde, erzählt der Verfasser die Geschicke des Kongolandes in reicher und flüssiger Darstellung, anscheinend zwanglos plaudernd und schildernd, aus dem Vollen schöpfend. Nur ganz selten sind beim Text Nachweise angegeben. Hingegen stehen am Schluß auf 100 Seiten 67 «Annotations», weniger «Anmerkungen» als eigentliche wissenschaftliche Exkurse, die vollauf zeigen,

daß Cuvelier mit sorgfältiger Kritik und Quellenbeherrschung forschen kann. Bedauerlich ist, daß der Text nicht immer so leicht mit den Anmerkungen zu harmonisieren ist; oft genug bleibt es rätselhaft, woher diese oder jene Angabe stammt. Selbst in den Exkursen sind die Zitate nicht jedesmal ganz klar trotz der beigefügten Bibliographie. — Für die Topographie der alten Mission untersucht Cuvelier die Ortsnamen, weiß die Grenzen der Provinzen festzulegen, kann zwei Karten zeichnen; dabei helfen ihm die Reise-Angaben von Kapuzinermissionaren des 17. Jahrhunderts aus Kapuziner-Archiven. Auch im Vatikanischen Archiv findet er neue Quellen. Für die Lokaltradition am Kongo, für Sitte und Recht ist von größter Bedeutung ein Ms aus der Lissaboner Nationalbibliothek, Historia do Reino do Congo, 1619 verfaßt vom schwarzen Kanoniker Bras Correa in San Salvador. Wieweit der Verfasser das Ms selbst eingesehen hat, ist schwer zu erkennen; bisweilen zitiert er es nach Felner, Angola (Coimbra 1933), bei dem er auch sonst wichtige Dokumente findet, so zwei bisher unbekannte Briefe Affonsos. Sehr verdienstlich sind die Studien über die Geldverhältnisse im Kongoland (306-312), über einheimische Medizin (322ff.) und die bildliche Wiedergabe von christl. Kongo-Kunst aus jener Zeit. Die in den Annotations niedergelegten Untersuchungen bereichern unser Wissen über die alte Kongomission ganz bedeutend; der erzählende Teil bietet ein farbiges, anschauliches Bild der Geschehnisse und Verhältnisse, das jedoch im einzelnen kritischer Nachprüfung bedarf. So dürfte es kaum richtig sein, aus Schilderungen der Karmelitermission gegen Ende des 16. Jahrhunderts auf die religiöse Lage der ersten Jahrzehnte zu schließen (170). Die flämische Ausgabe des Buches, 1941 erschienen, ist in der jetzigen französischen Form bereichert, ergänzt und verbessert (vgl. BM 1945, S. 118f.). Kilger

Habig, Marion, A., O. F. M.: **Heroes of the Cross.** An American Martyrology. Third Edition 271 pp. Saint Anthony Guild Press, Paterson, N. J. 1947.

Das Buch P. Habigs steht in engstem Zusammenhang mit den Bemühungen des amerikanischen Episkopates um die Seligsprechung der amerikanischen Martyrer, deren Liste im Anhang p. 179-203 mit knappem Begleittext geboten wird. Es sind zusammen 116 Martyrer, nämlich 74 Franziskaner, 15 Jesuiten, 7 Dominikaner, 4 Weltpriester, 1 Kapuziner, 1 Sulpizianer, 1 Erzbischof, 6 Indianer und 7 französische Offiziere. Der Hauptteil des Buches enthält eine Übersicht über 124 Martyrer des Franziskanerordens im nördlichen Amerika (einschließlich Zentralamerika, Mexiko und Kanada). Durch die sorgfältige quellenmäßige Behandlung (207 Anmerkungen zeigen vorab die Vertrautheit des Verfassers mit den Quellen und der vielsprachigen Literatur) wird sie zu einem wertvollen Beitrag zur alten Franziskanermission (nur einige Namen, zumal aus der neuesten Katholikenverfolgung in Mexiko gehören der Neuzeit an). Im Anhang werden weitere Einzelfragen und einige nicht franziskanische Martyrer (auch durch andere Autoren) behandelt. Wenn auch Einzelheiten weiter ausgeführt und verbessert werden können, so werden die Ausführungen über die Franziskaner-Martyrer in ihren Grundlinien wohl bleibenden Wert beanspruchen dürfen. Beckmann

Aspurz, Lázaro de, OFMCap.: **La aportación extranjera a las Misiones Españolas del Patronato Regio.** 335 pp. Publicaciones del Consejo de la Hispanidad, Madrid 1946.

Mit Freude begrüßen wir diese Dissertation der kirchengeschichtlichen Fakultät der Gregoriana in Rom, einerseits wegen des missionsgeschichtlich wichtigen und interessanten Gegenstandes und dann wegen der gründlichen und kritischen Art, mit der der Verfasser seine Aufgabe durchgeführt hat. Die reiche Literatur, speziell die spanische, aber auch die französische und deutsche, wird durch gründliche Archivstudien (vorab aus dem Indias-Archiv in Sevilla, dem Propagandaarchiv, Vat. Archiv in Rom) vertieft, ergänzt und vielfach verbessert. So werden wir nicht nur über die Tatsächlichkeit der Zulassung ausländischer Missionare in den spanischen Kolonien gründlich unterrichtet, sondern auch über die Motive, die zu verschiedenen Zeiten zu ihrem Ausschluß führten. Der positive Beitrag der ausländischen Missionare wird durch-

wegs wohlwollend und gerecht bewertet. Nach einem einleitenden Kapitel über die allgemeine Behandlung der Ausländer in den spanischen Kolonien, wobei vor allem der Begriff «Fremder» geklärt wird — es waren im Anfang sogar Spanier außer den Castiliern und Arragonesen, später änderte die Skala der Fremden — beginnt eine einläßliche Untersuchung über die ersten Missionare (bis 1530), unter denen der Verfasser bereits eine Reihe fremder und zwar ganz bedeutender Missionare namhaft machen kann (vor allem Flamen und Pikarden). 1516 wird erstmals die allgemeine Bestimmung über den Aufenthalt von Fremden in Westindien auf Missionare angewandt, bzw. eine entsprechende Erlaubnis verlangt. Doch erst 1530 gelingt es dem Indienrat, eine königliche Bestimmung zu erwirken, welche fremde Missionare der Bettelorden aus spanischen Gebieten ausschließt, wenn nicht eine besondere königliche Erlaubnis vorliegt. Die Bettelorden, zumal die Franziskaner, welche im 16. Jahrhundert den Großteil der Missionare stellen, suchen sich insofern anzupassen, als sie immer mehr die spanischen Provinzen für die Missionen verantwortlich machen und der Aufsicht des Generals entziehen, bis die Franziskaner das Amt eines «Comisario general de Indias» mit Sitz in Madrid (seit 1572) schaffen. Von diesem Zeitpunkt an werden die Fremden unter den Bettelorden immer weniger, vorab in Westindien, während sie in den östlichen Missionen noch zahlreicher anzutreffen sind. Unterdessen hat die Missionsidee auch außerhalb der iberischen Halbinsel immer weitere Kreise erfaßt, bis 1622 schließlich die Propagandakongregation gegründet wird, die mit jugendlicher Frische in die verschiedenen Missionsbereiche eingreift. Neue Missionskräfte treten auf den Plan, so die Karmeliter und Kapuziner und vor allem die Jesuiten, denen der Verfasser den zweiten Hauptteil seines Buches widmet. Die Jesuiten hatten von Anfang ihrer Missionstätigkeit an mehr Fremde unter ihren Missionaren aufzuweisen als die Bettelorden. Diese Tatsache schreibt der Verfasser wohl mit Recht dem Umstand zu, daß der Orden von jeher zentralistisch geleitet war und keine nationalen Sonderinstanzen anerkannte. Kein Provinzial in Spanien und kein Generalprokurator hatten besondere Rechte. Die Rekrutierung neuer Missionare geschah durch den General und dann, in steter Abhängigkeit von ihm, durch die Prokuratoren der einzelnen Missionen. Alle Bemühungen der spanischen Jesuiten, in Spanien ein missionarisches Zentrum zu schaffen, etwa nach Art eines besonderen Missionsseminars - so schon von José de Acosta vorgeschlagen - zerschlugen sich, wie auch der Protest der spanischen Jesuiten an den Indienrat gegen die zu große Anzahl fremder Missionare in ihren Reihen erfolglos blieb. Grundsätzlich erfolgte die Rekrutierung der Missionare in allen Provinzen des Ordens, wobei von Fall zu Fall für Ausländer die entsprechenden königlichen Erlaubnisse eingeholt wurden. Die Bemühungen darum wurden vom General, aber auch von der Propaganda und den Päpsten tatkräftig unterstützt. 1616 erfolgte eine erste Lockerung der allgemeinen Vorschriften, indem Jesuiten aus den spanischen Untertanengebieten der Zutritt zu den spanischen Missionen allgemein gestattet wurde. Von 1664 an durften ein Viertel der Missionare Ausländer (d. h. aus Italien, Flandern und den Gebieten des Hauses Österreich) sein, seit 1674 sogar ein Drittel, allerdings mit der bezeichnenden Bestimmung, daß die fremden Missionare nur in den eigentlichen Heidenmissionen und nicht in den Städten oder Kollegien verwendet werden durften. Schließlich durften auch die Deutschen (außerhalb Österreichs) in die spanischen Missionen ziehen und von 1734 konnte ein Viertel der Missionare bei den einzelnen Expeditionen aus Deutschen (darunter fielen auch die Schweizer, die seit 1648 völkerrechtlich nicht mehr als österreichische Untertanen galten) bestehen. Da einzelne Prokuratoren sich nicht an diese Bestimmungen hielten und zumal in den Jahren 1749/50 Expeditionen ausrüsteten, bei denen über die Hälfte der Missionare Deutsche waren, kam es wieder zu einer rückläufigen Bewegung, bis 1760 die spanischen Missionen grundsätzlich allen Fremden verschlossen wurden. Nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu durften auch die entstandenen Lücken nicht durch Fremde anderer Orden ausgefüllt werden. Bei den Kapuzinern in Venezuela (18. Jh.) waren nur spanische Missionare tätig. In einem Schlußkapitel geht der Verfasser zusammenfassend auf die Gründe ein, die zum erschwerten Zugang der Fremden in die spanischen Missionen führten und vergleicht die spanische Praxis kurz mit der der Portugiesen und Franzosen, wobei Spanien gar nicht so schlecht abschneidet. Auch der Vorwurf von Seiten der fremden zeitgenössischen Missionare und späteren, zumal deutschen Schriftsteller, als ob Spanien durch seine Politik der Mission einen schweren Schaden zugefügt habe, wird entkräftet (die kurzen Ausführungen S. 265-268 erfahren nun eine ausführliche Ergänzung durch die Arbeit des

Verfassers: Magnitud del esfuerzo misionero de España, in «Missionalia Hispanica» III (1946), 99-173, in der wohl alles bisher erreichbare statistische Material über die Zahl der spanischen Missionare zusammengetragen wird). In einem ersten Anhang (ca. 45 S.) werden Namen, Herkunft und Wirkungsfelder aller nichtspanischen Missionare sorgfältig aufgeführt, während in einem zweiten Anhang wichtige Aktenstücke aus verschiedenen Archiven zum Abdruck gelangen. Leider fehlt jedoch ein Register, das den reichen, hier nur skizzierten Inhalt auch in seinen Einzelheiten dem Leser zugänglich machen würde. Beckmann

Lou Tseng-tsiang, Dom Célestin-Pierre: **Konfuzianer und Christ.** 219 S. Verlag Josef Stocker, Luzern (1947).

Es ist sehr zu begrüßen, daß die «Souvenirs et pensées» des Titularabtes von St. Peter in Gent nun auch in deutscher Übersetzung einem weiteren Publikum zugänglich gemacht werden. Über die französische Erstausgabe wurde bereits in dieser Zeitschrift (II, 1946, 73) berichtet. Die deutsche Übersetzung von Kaspar Hürlimann S.M.B. schließt sich eng an das französische Original an, ja sucht sogar mit Erfolg die persönliche Sprachgestaltung des Verfassers auch im Deutschen mitklingen zu lassen. Der Verlag hat dem Werke eine schöne, fast bibliophile Ausstattung verliehen. Möge es auch unter dem neuen Titel, der allerdings erst nach Lektüre des Buches in seiner Eigenart verstanden wird, bei deutschsprachigen Lesern werben für das Reich der Mitte und die großen Aufgaben der chinesischen Kirche. Beckmann.

Plattner, Felix Alfred: **Jesuiten zur See.** Der Weg nach Asien. Ein Beitrag zur Geschichte der Entdeckungen. 367 Seiten. Antlantis-Verlag, Zürich 1946.

Plattners Buch, von einem fähigen Verlag großzügig ausgestattet, frich und mutig geschrieben, hat Aufsehen erregt und vielen von Missionsgeschichte erzählt, die sonst noch selten davon gehört hatten. — Ein sehr belesener Professor hat es mir gerühmt und dazu bemerkt, es stamme wohl von einem Schriftsteller mit positiv christlicher Einstellung. Der Titel «Jesuiten zur See» scheint anzudeuten, daß es sich um abenteuerliche Meerfahrten handle. Doch reicht der Inhalt viel weiter: Reisen zu Schiff und über Land, von Mitgliedern der Gesellschaft Jesu von ihrer Gründung an bis zur vorübergehenden Aufhebung des Ordens (1775) im Dienste der Heidenmission unternommen, füllen den Band, meist an Hand von Originalberichten, und zeigen zugleich einen guten Teil der Missionsarbeiten selbst, namentlich von der kulturellen Seite her. Der fernöstlichen Wirksamkeit der Jesuiten gilt das Hauptaugenmerk und den Wegen zur See dorthin; den Landreisen durch Innerasien ist ein umfängliches Kapitel gewidmet und eine Karte illustriert sie. Aber auch Abessinien und Zentralafrika werden behandelt. Die Schilderungen der japanischen Christenverfolgung und der Tätigkeit französischer Jesuiten am chinesischen Kaiserhof sind klar und inhaltsreich. Von den Wirrnissen um Riten und Jurisdiktion spricht Plattner kurz, aber offen und herzhaft (144, 206, 232). Er verzichtet in seinem Buch auf Einzelnachweise, gibt dafür ein Literatur-Verzeichnis zu den einzelnen Kapiteln und meint, der Leser möge ihm «ruhig Vertrauen schenken». Jesuiten-Annalen und Welt-Bott waren ihm eine Fundgrube, aus der vieles bisher Unbeachtetes geschöpft ist. Bei dem Lob, das Al. Valignano gespendet wird (80), hätten wir gern die richtige Schreibung (nicht Valignani) und den Hinweis auf seine in Rom 1944 neu edierte Historia (vgl. NZM 1946 S. 148 f.) gesehen. Ein sparsames Zitieren hätte wohl der interessanten Arbeit nicht geschadet und hätte da und dort Sicherheit geboten - das Vertrauen allein genügt doch kaum zum Aufbau missionsgeschichtlicher Erkenntnisse. Kilger

Brou, Alexandre, S. J.: **Au Pays des Dieux.** Récits missionnaires des XVII^e et XVIII^e siècles. 116 pp. Bloud & Gay, Paris 1946.

L'auteur nous présente un choix des «Lettres Edifiantes et Curieuses» publiées depuis 1702 par les Jésuites à Paris. Elles se rapportent toutes aux missions françaises dans l'Inde du XVII^e siècle. La première partie est consacrée à l'Inde en général, à sa population, sa religion etc. et peut servir d'introduction à la mentalité hindoue.

Plus passionnant, sans doute, est la seconde partie où l'auteur nous fait connaître tout le travail accompli par les jésuites français dans les royaumes du Carnate et du Maduré. C'est le récit poignant des souffrances et des persécutions endurées héroïquement par ces missionnaires, mais c'est aussi un bel aperçu sur leur vie quotidienne dans ses plus petits détails. Jean Mesot SMB

Czerminski, P. M., S. J.: **Un Heroe entre Leprosos.** P. Juan Beyzym S. J. Victima de amor al projimo (1850—1912). Traducido del original polaco. Editorial El Siglo de las Misiones, Bilbao 1946. 199 pp.

Wir haben hier die spanische Übersetzung eines älteren Büchleins vor uns. Das polnische Original erschien bereits im Jahre 1913 (Cf. ZM IV 1914, p. 245). Was P. Damian für Molokai war, das war P. Beyzym für Madagaskar, ein Held, der sich aufopferte im Dienste der Aussätzigen, und der es verdient, weithin bekannt zu werden. So ist diese Neuausgabe zu begrüßen, zumal diese Biographie auf guten Quellen fußt, die aber teilweise noch hätten besser verarbeitet werden können. Specker

Vaussard, M.-M.: **Charles de Foucauld,** Maître de vie intérieure. (2e édition) III 230 pp. Editions du Cerf, Paris 1947.

Die Neuausgabe der Foucauld-Biographie von Vaussard dient einem tiefen Bedürfnis der heutigen Zeit. «La soumission sans borne à l'Evangile» (209) ist der große Lebensinhalt Ch. de F. Aus diesem Geist des Evangeliums erwächst seine apostolische und caritative Tätigkeit an Soldaten und Eingeborenen. Vom unversieglichen Kraftquell seines eucharistischen Lebens ist auch seine ganze wissenschaftliche und kulturelle Arbeit getragen. «La sanctification du peuple de cette région est donc dans mes mains: il sera sauvé, si je deviens un saint» (103). Bei gedrängter Skizzierung des Lebens versteht es der Autor dank einer guten Auswahl der Schriften Foucaulds und treffender Charakterisierung seiner Seelenzustände, ein tief erfaßtes Bild von der inneren religiösen, priesterlichen und apostolischen Persönlichkeit Foucaulds zu bieten. Die Ausführungen über die Geschichte von Kirche und Mission Nordafrikas, über die Kolonialgeschichte der Sahara und die freundschaftlichen Beziehungen Foucaulds zu General Laperrine mögen vielleicht in diesem Zusammenhang als unwesentlich und zu lang erscheinen. Doch wird man sie rechtfertigen können, wenn man bedenkt, wie eng P. Charles de Foucauld mit diesen Milieu- und Zeitverhältnissen verbunden war. Anton Fischer SMB

Voillaume, Fr. René, Prieur des Petits Frères de Jésus: **Les Fraternités du Père de Foucauld.** Mission et Esprit. 186 pp. Editions du Cerf, Paris 1947.

Nach mehr als zwölfjährigem Bemühen, die von P. Charles de Foucauld geplanten Genossenschaften ins Leben zu rufen, berichtet Prior Voillaume über die Ergebnisse und Erfahrungen seiner Gründung, wie sie das geistige Erbe ihres Vaters in sich aufgenommen, worin ihre arteigene Mission innerhalb der Kirche besteht, endlich von welchem Geist die Genossenschaft beseelt sein soll. Um ihren Geist und die Sendung im Sinne von P. Charles de Foucauld zu bestimmen, mußte zuerst die Entwicklung seiner Idee von der «fraternité» aus der stufenweisen Entfaltung und Erkenntnis seines persönlichen Berufes klargelegt werden, denn von ihnen war die Abfassung seiner verschiedenen Regeln beeinflußt. Es war keine Leichtigkeit, aus der individuellen Berufung von P. Charles de Foucauld, einer Persönlichkeit mit reicher, oft scheinbar widersprechender Vielfalt, und aus den auch charakterlich-, zeit- und milieubedingten Auffassungen gerade das Objektive und für ein Gemeinschaftsleben Gültige herauszugreifen. Deshalb verdient die wohl kritische, aber doch pietätsvolle Haltung des Verfassers volle Anerkennung. Wertvoll wird seine Arbeit durch die solide Fundierung, da er sich reichlich und ausschließlich auf die Schriften von P. Charles de Foucauld - z. T. noch unveröffentlichte - stützt. Im Anhang sind alle Regelentwürfe nebst einer Betrachtung von P. Charles de Foucauld über die heilige Eucharistie und einer theologischen Abhandlung des Autors über die eucharistische Gegenwartsweise

beigedruckt. — Von Interesse dürfte der heutige Stand der Genossenschaften von P. Charles de Foucauld sein. I. Männliche Genossenschaft: Les Petits Frères de Jésus. 1. Fraternité d'El-Abiodh-Sidi,Cheikh. (Sud-Oranais), Okt. 1933 gegründet, 1936 als Diözesankongregation errichtet. Status 1946: 26 Religiosen, davon 6 Novizen. 2. Fraternité du Djebel Bissa im Dhahra-Gebirge bei Ténès (Algier), bewohnt während der trockenen Jahreszeit 1945/46. 3. Fraternité en milieu ouvrier de France: es sind Versuche im Gange. — II. Weibliche Genossenschaften: 1. Les Petites Sœurs du Sacré-Cœur: gegründet 15. August 1933 in Mazes (Montpellier). Größere Betonung des kontemplativen Lebens, während des Krieges mehrere Gründungsversuche in Arfika, 1946 Gründung eines Hauses für Arabischstudium in Tunis. Gegenwärtig: Kontaktaufnahme mit dem islamitisch-arabischen Milieu Nordafrikas. 2. Les Petites Sœurs de Jésus (Les etites Sœurs Nomades): engeres Zusammenleben mit dem Volk; 1939 Gründung in Touggourt (Sahara), 1941 Errichtung des Noviziates in Tubet (Aix en Provence), 2. Jahr Noviziat in der Fraternité El Abiodh-Sidi-Cheikh (gegründet 1946), 3 Jahre Juvenat in Tunis. Anton Fischer SMB

Zwemer, Samuel M.: A factual survey of the Moslem world, with maps and statistical tables. 32 pp. New York, Loiseaux Brothers 1946.

La nouvelle brochure du vénérable éditeur du Moslem World se propose un double but. D'abord de donner les dernières statistiques du monde musulman, d'après des auteurs et des documents officiels récents (les Annuaires et recensements, lorsqu'il s'en trouve): ses chiffres, qui ne sont pas tous de même date, et dont certains sont obtenus par conjecture (en tenant compte de l'accroissement normal de la population) coïncident à peu près ceux que donne M. Massignon dans sa Situation de l'Islam (Paris, Geuthner, 1939) sauf que M. Zwemer compte 10 millions de musulmans chinois, alors que M. Massignon en compte 20; de même pour les Iraniens (Iran et Afghanistan) dont M. Zwemer compte 23 millions et M. Massignon 30. Ces différences ne nous étonneront pas si nous songeons à l'immense difficulté d'obtenir des statistiques exactes et contemporaines entre elles. M. Zwemer a eu la bonne idée de faire précéder ses tables d'une rapide histoire de la statistique du monde musulman. Il donne ensuite des reproductions des cartes de Bowman publiées en 1924 dans The Geographical Review, et d'une carte de 1941 indiquant la distribution et le pourcentage de la population musulmane dans l'Inde (on comparera celle du Census de 1931 reproduite dans l'excellent ouvrage de Virginia Vacca, l'India Musulmana, Milan 1941), une liste des langues principales de l'Islam et des principaux centres de la presse musulmane. La seconde partie de l'ouvrage propose un programme: l'énumération impressionnante des territoires dépourvus de tout poste de mission chrétienne suggère au Dr. Zwemer la nécessité d'une union des forces chrétiennes dans l'apostolat. Sur quelle base cette union est-elle possible? Reconnaissons d'abord l'unité qui provient d'une commune connaissance scientifique de l'Islam: Zwemer rend un émouvant hommage à la science catholique, inaugurée par l'œuvre prophétique d'un Raymond Lulle. C'est la fois commune, la foi en la divinité du Christ et en la Catholicité de l'Eglise, qui est menacée par l'avance de l'Islam. Ce péril mortel est capable également de réveiller le zèle apostolique des anciennes Eglises d'Orient qui ont pourtant, au cours des siècles d'occupation musulmane, su fournir, malgré tout, des confesseurs et des martyrs. Partout où il y a à faire front contre l'Islam, se manifeste entre tous es chrétiens un lien profond dont il s'agit de prendre conscience, et j'entends bien qu'il ne s'agit pas que d'une politique timorée ou opportuniste de défense, ou d'occupation territoriale précipitée. Un souci plus franc du salut des musulmans et la conviction moins timide de la nécessité de leur prêcher l'Evangile dans un véritable dialogue et de répondre à leurs attaques contre le Christianisme dans un esprit de lumière et de charité. Le Dr Zwemer sollicite les Catholiques de ne pas ignorer les efforts des Protestants dans le champ de cet apostolat. Ce n'est que justice: le zèle qu'ils y ont déployé est incomparablement plus ample que l'effort catholique au cours de ces deux derniers siècles. Nous glorifier de notre moyen-âge ne saurait servir d'excuse au défaut d'espérance et d'ardeur que l'on constate trop souvent chez nous quand il est question des missions en pays d'Islam. Mais plus nous serons fidèles à l'inspiration d'un Père de Foucauld,

sur le terrain, ou d'un Louis Massignon, sur le plan de la science, plus nous serons sensibles à la provocation de l'Islam, au défi qu'il lance à notre foi en la Trinité et l'Incarnation, et plus aussi nous sentirons la blessure, au flanc de l'Eglise, de la désunion des chrétiens. Il est peut-être difficile de collaborer effectivement, comme le voudrait le Dr Zwemer, sinon sur le plan de la recherche scientifique, et dans les réalisations temporelles que l'esprit chrétien doit inspirer (l'école, la famille, la société), mais on ne saurait rester indifférent à ce que ces parallèles réactions contre l'erreur musulmane comportent d'implicite communauté de confession.

Du même auteur nous recevons une nouvelle édition de son livre **The Origin of Religion** (même éditeur, 1945, 256 pp.) dont la première date de 1935: qu'il se soit épuisé en dix ans est l'indice de son succès et de l'usage que l'on en a fait comme text-book de methodologie en matière d'ethnologie religieuse dans les seminaires protestants des Etats Unis. La doctrine de fonds est celle du Père W. Schmidt, auquel ce volume est dédié.

P. de Menasce

Zwemer, Samuel, F.R.G.S.: **Heirs of the Prophets.** An Account of the Clergy and Priests of Islam, the Personnel of te Mosque and «Holy Men». 137 pp. Illustrated. Moody Press, 153 Institute Place, Chicago 10, Illinois, USA.

Da die Geisteshaltung der mohammedanischen Massen auch heute noch in sehr hohem Grade durch ihre religiösen Führer bestimmt wird, ist eine entsprechende Kenntnis dieser Kreise vor allem für den Mohammedaner-Missionar sehr wichtig. Deshalb behandelt Zwemer hier in gedrängter und allgemeinverständlicher Darstellung die religiöse Führerschicht des Islam. Sie besteht vor allem aus 3 Gruppen (s. S. 121 f.): 1. Religionsbeamte, denen die Leitung des öffentlichen Gottesdienstes und die Predigt obliegt, 2. Theologen und Rechtsgelehrte, 3. sonstige gottgeweihte Männer: Heilige, Mitglieder von Derwischorden, Nachkommen Mohammeds oder anerkannter Heiliger (Scherifen und Sajjids). Außer einer reichen Literatur, darunter grundlegenden Arbeiten der bedeutendsten Islamkenner und aus neuerer Zeit besonders zahlreichen Artikeln aus der «Moslem World», deren Herausgeber Zwemer seit vielen Jahren ist, konnte er auch von einer reichen persönlichen Erfahrung Gebrauch machen (Missionstätigkeit in Arabien 1890—1912 und in Ägypten 1913—1929, dazu noch Studienreisen nach Nordwestafrika, Iran, Indien, Java und China). Sympathisch berührt die religiöse Wärme, die aus dem letzten Kapitel spricht: «Converts from the Clergy» (S. 127-137); einigen von diesen Konvertiten, die z. T. jetzt als protestantische Missionare unter Mohammedanern tätig sind, ist das Buch gewidmet. Dagegen liest man mit einigem Befremden den Vergleich zwischen Katholizismus und Islam (S. 100), wenn er auch mit den Stichworten: «Popular Romanism» [!] und «Sufi Islam» bezeichnet ist. Hier werden manchmal recht heterogene Dinge unter einer ziemlich vagen Gesamtbezeichnung zusammengefaßt, und nur dadurch wird die Durchführung der Parallele ermöglicht. — Der Verfasser verficht die These, daß die erwähnten religiösen Führer des Islams - und zwar alle drei Klassen, die doch unter sich recht verschieden sind - als «Priester» bezeichnet werden müssen, weil sie als amtliche Personen religiöse Funktionen ausüben. Trotz der verschiedenen Definitionen aus Webster und anderen Lexika, die angeführt werden (siehe S. 13-17. 120 usw.), wird es doch für die religionswissenschaftliche Betrachtung empfehlenswert sein, diese weite Auffassung des Begriffes «Priester» nicht zu übernehmen, sondern vom «Priester» nur da zu sprechen, wo seine eigentliche Funktion das Opfer ist. Dieses ist aber nur in gewissen Formen des populären Islams, vor allem in Marokko, in synkretistischer Weise mit den spezifischen Aufgaben eines mohammedanischen Religionsbeamten verbunden (siehe S. 54. 92-96). Dagegen hat der Autor insofern recht, als es im Islam ein Priestertum im religionssoziologischen Sinne gibt, d. h. eine religiöse Führerschicht, eine (teilweise sogar erbliche) religiöse Aristokratie, und so die theoretische Gleichheit aller «Gläubigen» in der Praxis starke Einschränkungen erleidet. Andererseits zeigt sich aber der demokratische Charakter des Islams wieder darin, daß doch weitaus die meisten der genannten Stellungen jedem Mohammedaner ohne Unterschied der Geburt zugänglich sind. Tatsächlich spricht es der Verfasser einmal offen aus, daß es für den Durchschnittsmohammedaner ebensowenig wie für den Durchschnittsprotestanten ein Priestertum gibt, das zu vermitteln oder ein Opfer darzubringen hat (S. 56). Die

Funktionen des islamischen «Priestertums» bleiben in der sozialen Sphäre. In diesem Sinne müßte man dann aber auch im Protestantismus die Existenz eines «Priestertums» (als eines besonderen Standes, einer religiösen Führerschicht) behaupten; jedoch dürften wohl die meisten Protestanten mit dieser Terminologie nicht einverstanden sein.

P. Josef Henninger S. V. D.

Numazawa, Franz Kiichi: **Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie.** (Internationale Schriftenreihe für soziale und politische Wissenschaften. Ethnologische Reihe, Band II.) 481 Seiten. Librairie du Recueil Sirey, Paris — Verlag Stocker, Luzern 1946.

Es ist durchaus nicht leicht, in dem Urwald der japanischen Mythologie säuberlich zu unterscheiden zwischen den von China stammenden abstrakt-philosophischen Gedankengängen und dem urjapanischen Natur- und Ahnenkult, in dem wiederum ein mutterrechtliches Element von einem spätern vaterrechtlichen überlagert und stark politischen Tendenzen dienstbar gemacht wird. Numazawa hat mit echt japanischem Fleiß einen Berg von mythologischer, ethnologischer, kulturhistorischer Literatur durchgeackert, um diese verschiedenen Faktoren speziell für die Darstellung der Weltanfänge in der japanischen Mythologie herauszuschälen. Wohltuend überrascht dabei die ruhige Objektivität, mit der Numazawa überall dem heiklen Thema der Kaiserverehrung gegenübersteht; zumal das Buch noch vor der großen Wende im August 1945 geschrieben wurde. Die heutige Abkehr vom Staatsshintoismus mag der Arbeit in manchen Kreisen das Interesse etwas entziehen, unter den Fachleuten der Ethnologie wird sie trotzdem ihre Bedeutung behalten. Für diese Kreise ist sie wohl auch in erster Linie geschrieben, denn für ein weiteres Publikum machen sie die langen und immer wiederholten Ausführungen über Zeugungs- und Fruchtbarkeitsmythen, sowie über die phallistische Bedeutung vieler Bestandteile ungeeignet. Der Laie auf ethnologischem Gebiet wird außerdem bei aller Anerkennung, die er der sprachlichen Leistung eines Japaners - 481 Seiten in gutem Deutsch - zollt, doch stark Klarheit und Kürze im Ganzen vermissen. Für den Missionar ist der Abschnitt über den Kami-Begriff von besonderem Interesse, denn diese Auffassung vom Göttlichen als etwas Furchterregendem in erster Linie wird im Volke weiterleben und sich auswirken, auch wenn der nationale Shinto seine Stellung und Bedeutung völlig verlieren sollte. Am meisten zu begrüßen ist an dem ganzen Werk, daß hier ein einheimischer Priester sich mit aller wünschenswerten Gründlichkeit mit der japanischen Mythologie beschäftigt und damit ein Stück mithilft, den einheimischen Klerus tiefer im eigenen Volk zu verwurzeln und ihm zugleich auch die Anerkennung der japanischen und europäischen Öffentlichkeit zu sichern.

M. Blöchlinger S. M. B.

Koppers, Wilhelm: **Geheimnisse des Dschungels.** Eine Forschungsreise zu den Primitivstämmen Zentral-Indiens 1938/39. 256 S. mit 36 Tafelbildern, 5 Karten u. 2 Zeichnungen. Verlag Josef Stocker, Luzern 1947.

Nachdem P. Koppers S. V. D. viele wissenschaftliche Ergebnisse seiner ethnologischen Forschungsreise zu den Bhils bereits in verschiedenen Fachzeitschriften den interessierten Kreisen zugänglich gemacht hat, legt er in diesem Buch erstmals einen zusammenfassenden Reisebericht vor, in dem der Leser vorab die Wege und Methoden des Forschens kennen lernt, daneben aber auch die persönlichen Reisebegebnisse (von der Zwangspensionierung durch die Nazi bis zum Interniertenlager in Indien) und eine Fülle wertvoller Einzelheiten aus dem Alltagsleben der Bhils, ihrer Religion und Kultur. Auch auf die Missionsarbeit, speziell der Steyler Missionare in Indore (die seltsamerweise nie direkt genannt werden, wie denn auch die gewöhnliche Bezeichnung «Missionnar X» statt «P.» etwas auffallend ist) fällt einiges Licht, wenn auch diesbezüglich der missionskundlich interessierte Leser gern mehr und tiefer Gehendes erfahren würde.

Beckmann

Nurisio, Dott. Domenico: **Tifo petecchiale o tifo delle guerre.** Tifo esantematico o dermotifo. Tipografia «Grafica Bellinzona» S. A., Bellinzona 1946. 121 Seiten (21×30 cm) + 3 statistische Tafeln.

Wenn hier eine medizinische Publikation über den Flecktyphus angezeigt wird, so geschieht dies vor allem wegen ihrer großen Bedeutung für viele Missionsgebiete (besonders Nordafrika, Näherer Orient, China, Japan, Südamerika), die immer wieder unter den Typhus-Epidemien leiden. Es kann sich deshalb auch nicht um eine medizinische Beurteilung, sondern nur um eine Orientierung über den Inhalt der Schrift handeln. — Der Verfasser hatte sich schon in seiner Doktorats-Dissertation (1920) mit diesem Thema befaßt; diese Dissertation wird hier gleichsam als Einleitung abgedruckt (11-28); das vermittelt einen guten Einblick in den Stand der damaligen Typhus-Forschung, die seither ungeahnte Fortschritte gemacht hat; diese Fortschritte werden im Hauptteil des Buches kritisch gewürdigt und durch eigene Beobachtungsergebnisse bekräftigt oder ergänzt. Während die neuen Erkenntnisse in der Symptomatologie (79-86), Diagnose (86-88), Prognose (89-90) und Therapie (90-93) des Flecktyphus nicht so offensichtlich sind, so sind sie um so überraschender in der Aetiologie und Prophylaxe. Die krankheitserregenden Mikroorganismen sind in Tausenden von Experimenten festgestellt worden; sie werden heute nach berühmten Forschern «Rickettsia prowazeki» und «Rick. mooseri» benannt. Als Überträger des eigentlichen Flecktyphus kommen fast ausschließlich die Kleiderläuse (Pediculus humanus corporis) in Frage (46-78). Für die entferntere Prophylaxe (93-99) ist deshalb der Kampf gegen dieses Ungeziefer durch allgemeine Hygiene und Reinlichkeit unbedingt gefordert; ein sehr wertvolles Mittel für diesen Kampf ist das «Neocid» (Geigy, Basel), das von den Alliierten während des Krieges sehr erfolgreich angewandt worden ist. Aber auch die Versuche mit Schutzimpfungen haben in dieser Zeit große Fortschritte gemacht. Dabei werden heute zwei verschiedene Wege beschritten: Impfung mit getötetem oder lebendem Virus. Zur ersten Art gehört die Methode Weigl (Lemberg), die seit 1931, veranlaßt durch die Initiative des P. Rutten CICM, zur Impfung der Scheutvelder und vieler anderer Missionare in China angewandt wird und ganz offensichtliche Erfolge gehabt hat. Der Verfasser schildert eingehend die komplizierte und kostspielige Herstellung des Impfstoffes am Mikrobiologischen Institut an der Katholischen Universität Peiping (101-108). Andere Methoden mit totem Virus (Mooser, Castaneda, Cox) werden nur kurz dargestellt (109-110). Die Immunisierung gegen Flecktyphus durch Impfung mit totem Virus kann nicht mit absoluter Gewißheit garantiert werden; doch sicher ist, daß eine allfällige Infektion bedeutend ungefährlicher verläuft. Aber da die Impfstoffbereitung so teuer ist, daß eine Massen-Impfung noch nicht in Frage kommt, suchten vor allem französische Autoren nach weniger kostspieligen Impfstoffen mit lebendem Virus (Blanc, Baltazard, Laigert, Durand); die Erfahrungen sind zum Teil ermutigend; aber man hat schon sehr gefährliche Komplikationen mit tödlichem Ausgang erlebt (110-114).

J. Zürcher SMB

Masson, Joseph, S. J.: **La Religion populaire dans le Canon Bouddhique Pâli.** Louvain, Bureaux du Muséon. 7, Mont St. Antoine. 1942. (Université de Louvain. Institut Orientaliste. Bibliothèque du Muséon. Volume 15.)

Der indische Götterhimmel ist von einer phantastischen Vielfalt. Masson unternimmt es, Überblick und Ordnung in diese Vielfalt zu bringen, mit folgenden Einschränkungen: zur Darstellung kommen die Götter, die in den kanonischen Schriften des Buddhismus genannt sind, und zwar wird der Pâli-Kanon zugrunde gelegt. Es ist die Studie zugleich ein Beitrag über die engen Beziehungen des Buddhismus zur vedischen Volksfrömmigkeit. Zunächst werden die Götterlisten zusammengestellt und verglichen. Dann werden die einzelnen Göttergestalten, die zum Teil (bes. Brahma) unter verschiedenen Namen und Bildern figurieren, im Detail untersucht, so Brahma, dann Yama, der Herrscher der Unterwelt, Mara, die Personifikation des Übels, die mit den Göttern im Kampf liegenden Titanen, die wohltätigen und die schädlichen Halbgötter, endlich die personifizierten Naturgottheiten, d. h. die Gottheiten der Vegetation, der Wolken, des Blitzes und Donners. Es dürfte einsichtig sein, wie

die klare und lichtvolle Darstellung nicht nur für die wissenschaftliche Erfassung des indischen Polytheismus, sondern auch für den Missionar, der in Indien wirkt, von großer Bedeutung ist. Frei

Khambane Chitlangou et Clerc André-Daniel: **Chitlangou, fils de chef.** 258 pp. Delachaux & Niestlé S. A., Neuchâtel 1946.

On suit avec intérêt ce récit écrit par un jeune fils de chef africain. C'est une sorte d'autobiographie qui raconte d'abord la vie enfermée de ce jeune noir dans son village et dans sa tribu. Puis les fenêtres s'ouvrent sur des horizons plus vastes. Il fait la rencontre des Blancs, de leur civilisation et de la Mission protestante suisse au Mozambique. C'est un récit passionnant, surtout du point de vue psychologique. Le missionnaire actif s'intéressera aussi à la méthode des missions protestantes, à ce système d'équipe p. e., qui consiste à grouper les meilleurs élements d'une école qui se conduiront mutuellement et de leur propre chef vers une vie de plus en plus chrétienne. Si intéressante que soit la lecture de ce livre, on regrettera que l'auteur n'ait pu s'abstenir d'une pointe contre les missions catholiques (p. 81).
Jean Mesot SMB

Eder, Matthias S.V.D.: **Das Jahr im chinesischen Volkslied.** Museum of Oriental Ethnology. Reprinted from Folklore Studies, Vol. IV, 160 pp. The Catholic University of Peking, Peiping 1946.

Das vorliegende Buch ist ein Separatabdruck des 4. Bandes der reichhaltigen und wertvollen Sammlung «Folklore Studies». Es stellt eine Auslese von 230 Volksliedern aus vorhandenen Sammlungen dar. Die Lieder werden im chinesischen Urtext mit anschließender möglichst genauer deutscher Übersetzung geboten. Von einer Wiedergabe in Versen wurde abgesehen. Eine aufschlußreiche Einführung geht den Liedern voran. Diese selbst sind in 4 große Gruppen zusammengefaßt: Lieder, die Sitten und Gebräuche wie chinesisch Neujahr, Drachenbootfest etc. zum Gegenstand haben; Lieder, die auf den Arbeitsgang des Jahres und Lieder, die sich auf die Natur mit ihrem Wechsel der Jahreszeiten beziehen. Eine vierte Gruppe von Liedern vereinigt mehr oder weniger diese drei Gesichtspunkte. Alle diese Lieder haben im Erleben des Jahres ihren Ursprung und sind so vor allem geeignet, in die Mentalität, in Sinnen und Trachten, in Freud und Leid der Chinesen im Laufe des Jahres einzuführen. Der Verfasser versteht es, uns den engen Zusammenhang von Jahresgang und Lebensverlauf der Chinesen bewußt zu machen. Äußerst dankbar ist der Leser dem Verfasser für die zahlreichen Erklärungen, die er aber da und dort gern noch erweitert sehen möchte. Die Studie sieht von einer historischen Ausrichtung ab und erstrebt auch nicht die Auffindung formeller oder inhaltlicher Schönheiten im chinesischen Volksliede. Sie will auch keine ethische oder religiöse Würdigung der Lieder bieten. Die Volkskunde hat da noch eine große und mühsame Aufgabe vor sich, die chinesischen Volkslieder einmal unter diesen Gesichtspunkten zu erforschen und darzustellen. Eder hat mit seiner Arbeit ein weites Tor geöffnet, um die chinesische Volksseele besser zu verstehen, was der Missionar wie überhaupt jeder, der mit dem chinesischen Volk vertraut werden will, freudig begrüßen wird. Geisser

Eingesandte Bücher. Livres reçus.

Barth, Karl, Dogmatik im Grundriß. Vorlesungen, gehalten im Sommersemester 1946 an der Universität Bern. 183 S. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zch. 1947.

— Die Schrift und die Kirche. (Theologische Studien 22) 44 Seiten. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1947.

Bigault, G. de, Mariste, Drames de la vie Salomonaise. 208 pp. Collection Lavigerie, Grands Lacs, Namur 1947.

Cotte, P. Vinc., Regardons vivre une tribu malgache. Les Betsimisaraka. 236 pp. La Nouvelle Edition, Paris VII[e] (1947).

Diem, Herm., Der Abfall der Kirche Christi in die Christlichkeit. 64 Seiten. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1947.

Drexel, Albert, Die Völker der Erde. I. Mensch und Rasse der Jetztzeit. (Natur und Kultur des Menschen. Bd. 1.) 324 S. mit 24 Tafeln, Abbildungen. Verlag Hans Albisser, Zürich 1947.

Eranos-Jahrbuch 1946. Band XIV. Geist und Natur. 572 S. Rhein-Verlag, Zürich 1947.

Faria e Sousa, Manuel de, Asia Portuguesa. Traduçaõ de M. Busquets de Aguilar. Vol. IV 416 pp. Vol. V 360 pp. Livraria Civilizaçaõ, Porto.

Foucauld, Charles de, L'Evangile présenté aux pauvres nègres du Sahara. Ed. G. Gorée. 264 pp. B. Arthaud, Grenoble-Paris 1947.

Gusinde, Martin, Urmenschen in Feuerland. 394 S. Paul Zsolnay Verlag, Wien 1946.

Legrand, F. C.I.C.M., Le Communisme arrive au village chinois. 44 pp. Scheut Editions, Peiping, 1947 (Missions de Scheut, Chaussée de Ninove, Bruxelles).

Lejarza, P. Fidel de, O.F.M., Conquista Espiritual del Nuevo Santander. XVI 440/183* pp. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. Madrid 1947.

Lelong, M.-H., O.P., Jésus et son pays. 162 pp. avec 41 ill. Editions du Cerf, Paris 1947.

Lialine, D. C., Une étape en Ecclésiologie. Réflexions sur l'Encyclique «Mystici corporis». (Extrait d'Irenikon XIX/XX, 1946/47). 84 pp. Prieuré d'Amay, Chevetogne (Belgique).

Lüthi, Walter, Die soziale Frage im Lichte der Bibel. 40 Seiten. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1947.

Martínez, Manuel Guillermo, Don Joaquín García Icazbalceta: His Place In Mexican Historiography. A Dissertation. 127 pp. The Catholic University of America. Washington, D. C. 1947.

Masson, Jos., S. J., Missionnaires Belges sous l'ancien régime (1500—1800). T. I Ceux qui versèrent leur sang. 184 pp. L'Edition Universelle, Bruxelles 1947.

Meulder, E. de, S. J., India immortal. 262 pp. (Light of the East Series No. 16). Oriental Institute, Calcutta 1946.

Pais, Pêro, História da Etiópia. Vol. III, 302 pp. Livraria Civilizaçaõ, Porto.

Philippe, P. Paul, O.P., La très Sainte Vierge et le sacerdoce. 104 pp. Editions du Cerf, Paris 1947.

Pour l'Unité visible des églises chrétiennes selon les volontés de Jésus-Christ. (Petit Manuel doctrinal de l'Unioniste) 150 pp. Les Amis de l'Union Archevêché Grec-Catholique, Beyrouth-Liban (1947).

Preiss, Théo, Das innere Zeugnis des Heiligen Geistes (Theologische Studien 21) 39 S. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1947.

Rambout, L., Les Kurdes et le Droit. Données sur le problème économique et politique du Moyen-Orient. (Rencontres, 24) 160 pp. Editions du Cerf, Paris 1947.

Salazar, P. Fr. José Abel de Xto Rey, Agustino Recoleto, Los Estudios Eclesiasticos Superiores en el Nuevo Reino de Granada (1563—1810). XXIII/781 pp. Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto Santo Toribio de Mogrovejo. Madrid 1946.

Saldanha, Mariano, Doutrina Christã em Lingua Concani por Thomás Estêvão S. J., impressa em Rachol (Goa) em 1622. Segunda ediçaõ, fac-similada com Introduçaõ, notas e Glossario. 267 pp. Agéncia Geral das Colonias, Lisboa 1945.

Simonut, Noé, Il metodo d'evangelizzazione dei Francescani tra Musulmani e Mongoli nei secoli XIII/XIV. 164 pp. Istituto Missioni Estere, Milano, 1947.

Taillard, F., Le Nationalisme Marocain. (Rencontres, 23) 206 pp. Editions du Cerf, Paris 1947.

Taymans d'Eypernon, Fr., S. J., Les paradoxes du Buddhisme. 312 pp. L'Editions Universelle, Bruxelles 1947.

Veuillot, François, Les Oblats de Marie Immaculée. (Coll. «Les Grands Ordres Monastiques et Instituts Religieux») 305 pp. Ed. Bern. Grasset, Paris 1946.

Wicki, J., S. J.: Der Hl. Franz Xaver als Nuntius Apostolicus. Studia Missionalia III (1947) No. 19 (p. 107-130).

Wildeman, E. de, A propos de médicaments antilépreux d'origine végétale. IV. Des Strophanthus et de leur utilisation en médicine. 70 pp. (Institut Royal Colonial Belge. Section des sciences naturelles et médicales. Mém. Coll. in 8° T. XV, fasc. 4).

Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft

Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire

I. G. Schurhammer S. J.: Der hl. Franz Xaver in Japan 1549—51. 48 S., geh. sFr. 3.—.

II. F. Combaluzier C. M.: Un Inventaire des Archives de la Propagande (milieu du XVII^e siècle). 46 S., geh. sFr. 3.—.

III. J. Wicki S. J.: Die Mitarbeiter Franz Xavers in Indien. Methode ihrer Heidenbekehrung und Unterweisung der Christen (1545—1552). 26 S., geh. sFr. 2.—.

IV. J. van Hecken C.I.C.M.: Etudes Mongoles. 1. La Littérature mongole chrétienne; 2. Les Travaux linguistiques. 27 S. geh. sFr. 2.—.

Administration der neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft Schöneck-Beckenried (Schweiz)

Duckett *Britain's Greatest Catholic Book Centre*

140, STRAND, W. C. 2

London, England

BOOKS SENT ALL OVER THE WORLD.

Read Duckett's Register. The new Catholic Literary Monthly.
4/- per annum, post free; any part of the world. 13

Tel: TEM. 3008 Telegrams: Gallows, Estrand, London

Editorial Herder, Balmes, 25 Barcelona ⟨Spanien⟩

Neuausgaben in bester Ausstattung 1946/47

Enchiridion Asceticum
von M. J. Rouët de Journel & J. Dutilleul, 4. Auflage.
Enchiridion fontium Historiae Ecclesiasticae antiquae
von C. Kirch, 6. Auflage.
Enchiridion Patristicum von M. J. Rouët de Journel, 14. Auflage.
Enchiridion Symbolorum
von Denzinger-Bannwart-Umberg, 26. Auflage.

CATHREIN, Philosophia moralis. — DONAT, Summa Philosophiae Christianae, cplt. — GREDT, Elementa Phil. aristotelico-thom. — LERCHER-SCHLAGENHAUFEN, Institutiones theol. dogmaticae. — NOLDIN-SCHMITT-SCHOENEGGER, Summa theol. moralis, cplt. — PRÜMMER, Manuale theologiae moralis. — PRÜMMER, Vademecum theol. moralis. — REINSTADLER, Elementa Phil. Scholasticae.

Sonderkatalog «OPERA LATINA 1947/1948» wird auf Wunsch gerne gesandt. Außerdem besorgen wir zu günstigen Bedingungen spanische Bücher und Zeitschriften.

39

COMMENTARIUM
pro religiosis et missionariis

Publicatio trimestris
(prodit numero 360 pag. annuae circiter)
Opera et studio Missionariorum FF. I. Cordis B. M. Virginis.

OMNES QUAESTIONES IURIDICAE Statum Religiosum quoquo modo spectantes **scientifice** coluntur et **practicae** applicationi accomodantur inde ab anno 1920, a potioribus iuristis Curiae Romanae.

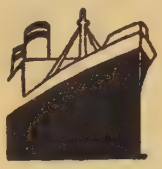
«COMMENTARII PRO RELIGIOSIS ET MISSIONARIIS» collectio est «vera praetiosa encyclopedia totius vitae religiosae» PIUS XII. f. r.).

«COMMENTARIUM PRO RELIGIOSIS ET MISSIONARIIS» est apprime necessarium Curiis Provincialibus et Seminariis religiosorum.

Subnotationis petitiones mittantur ad:
«Amministrazione «Commentarium pro Religiosis»
Via Giulia 131. Romae (16) ITALIA».

Praetium subnotationis annuae est $ (U.S.A) 3.

40



Schiffpassagen 34

mit allen Linien und

Luftreisen nach Uebersee

für Missionare und Schwestern.

Auskünfte und Platzreservierung durch das bei den Missionsgesellschaften und Klöstern bekannte Vertrauenshaus

Reisebureau H. Attenberger A. G., Zürich 1 Bahnhofstr. 90, Eingang Beatengasse

Patent. schweiz. Generalagentur für Passagen & Auswanderung. Tel. (051) 23 26 74.

Licht durch Kerzen

Sämtliche Kirchenkerzen

in hervorragender Qualität

Kommunion- und Taufkerzen, Weihrauch

Bischöfliche Bewilligung.

HORWA A.-G.

36 Kerzen-Fabrik **Horw-Luzern**

F. Hauser-Vettiger 37

„Linthof", Näfels

Tel. (058) 4 40 38

Direkter KAFFEE-Import

Kaffee-Rösterei - Kaffee-Versandgeschäft

Kaffee roh, gebrannt, gemahlen.

Spezialität: **FINITA,** Kaffee-Ersatz-Mischung

Altes Vertrauenshaus vieler Klöster und Anstalten!

Für Druckarbeiten

wenden Sie sich an

Gebr. Oberholzer Buchdruckerei Uznach

Abkürzungen – Abréviations

AAS	=	Acta Apostolicae Sedis
Afer	=	Africanae Fraternae Ephemerides Romanae
AFH	=	Archivum Franciscanum Historicum
AFP	=	Archivum Fratrum Praedicatorum
AHSJ	=	Archivum Historicum Societatis Jesu
AIA	=	Archivo Ibero-Americano
AnOCD	=	Analecta Ordinis Carmelitarum Discalceatorum
AnOMC	=	Analecta Ordinis Minorum Cappucinorum
AOFM	=	Acta Ordinis Fratrum Minorum
APF	=	Annales de la Propagation de la Foi
BCP	=	Bulletin Catholique de Pékin
Bib.	=	Rommerskirchen, Bibliografia Missionaria
BM	=	Bulletin des Missions, Lophem-lez-Bruges
BMC	=	Bulletin de l'Union Missionnaire du Clergé
BSME	=	Bulletin de la Société des Missions Etrangères (Hongkong)
CCS	=	Collectanea Commissionis Synodalis (Dossiers de la Commission Synodale), Peking
CF	=	Collectanea Franciscana
CPF	=	Collectanea S. Congregationis de Propaganda Fide
CR	=	Compte Rendu
DeKM	=	De Katholieke Missien
EMM	=	Evangelisches Missionsmagazin, Basel
ETI	=	En terre d'Islam
Fides	=	Fideskorrespondenz, Rom
GL	=	Grands Lacs
Guida	=	Guida delle Missioni Cattoliche. Roma 1935
HM	=	Het Missiewerk
JB	=	Jahresbericht
JPF	=	Juris Pontificii de Propaganda Fide Pars
IRM	=	International Review of Missions
KM	=	Die Katholischen Missionen
KMJ	=	Katholisches Missionsjahrbuch der Schweiz - Annuaire Missionnaire Catholique de la Suisse, Fribourg
LeMC	=	Le Missioni Cattoliche
LesMC	=	Les Missions Cattoliques
MC	=	Missiones Catholicae. Rom 1907, 1922, 1930
MR	=	Viermonatsschrift für Missionswissenschaft u. Religionswissenschaft
NZM	=	Neue Zeitschrift für Missionswissenchaft - Nouvelle Revue de science missionnaire
PM	=	Pensiero Missionario
PrM	=	Priester und Mission
RHM	=	Revue d'Histoire des Missions
RUM	=	Rivista dell'Unione Missionaria del Clero in Italia
SML	=	Semaine de Missiologie de Louvain
Streit (-Dindinger) BM	=	Streit-Dindinger, Bibliotheca Missionum
Syl.	=	Sylloge praecipuorum documentorum. Rom 1939
ZM	=	Zeitschrift für Missionswissenschaft

Buchdruckerei Gebr. Oberholzer, Uznach
Printed in Switzerland

Eingesandte Bücher — Livres reçus

Aspurz, Lazaro de, O.F.M., La aportación extranjera a las Misiones Españoles del Patronato Regio. 334 pp. Consejo de la Hispanidad. Madrid 1946.

Barth, Karl, Christengemeinde und Bürgergemeinde. (Theologische Studien, 20) 43 S. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1946.

Blumenkranz, Bernhard, Die Judenpredigt Augustins. Ein Beitrag zur Geschichte der jüdisch-christlichen Beziehungen in den ersten Jahrhunderten. (Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft, 25) 218 S. Helbling & Lichtenhan, Basel 1946.

Boon, Jozef, C.SS.R., De eerste Missievlucht naar Kongo. 2e Druk. 219 pp. De Kinkhoren, Brugge-Brussel 1944.

Boni, A., C.SS.R., In den Westindischen Archipel. De Belgische Redemptoristen in het werldlijk en kerkelijk historisch kader van de Antillen. 323 pp. De Kinkhoren, Bugge-Brussel, 1944.

Boni, A., C.SS.R., Pioniers in Canada. De Belgische Redemptoristen in de Provincies Québec, Manitoba en Saskatchewan. 278 pp. De Kinkhoren, Brugge-Brussel, 1945.

Bordeaux, Henry, Les dix Martyrs de Tien-tsin (Collection «Hérauts du Christ») 64 pp. Edition de l'Arc, 149 rue de Rennes, Paris 1946.

Brou, A., S.J., Au Pays des Dieux. Recits missionnaires des XVIIe et XVIIIe siècles. 116 pp. Bloud & Gay, Paris 1946.

Chappoulie, Mgr. H., Clartés sur l'horizon. Perspectives missionnaires. 175 pp. Bloud & Gay, Paris 1946.

Collection «Nos saints patrons». Nos 2-4, 6-12, à 32 pp. Editions de l'Arc. 149 rue de Rennes, Paris.

Cuvelier, Mgr. J., L'ancien Royaume de Congo. 361 pp. Desclée de Brouwer. L'Edition Universelle, Bruxelles 1946.

Czerminski-Gorczica S.J., Un Heroe entre Leprosos. P. Juan Beyzym S.J. 193 pp. El Siglo de las Misiones, Bilbao 1946.

Dehn, Günther, Unsere Predigt heute. (Theologische Studien, 19) 32 S. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1946.

Despont, J., L'Eglise d'Indochine. 26 pp. Propagation de la Foi, Paris-Lyon 1946

Diem, Hermann, Karl Barths Kritik am deutschen Luthertum. 52 S. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1947.

Fulgentius, Fr., O.F.M.Cap., Bishop Hartmann. 450 pp. St Joseph's, Allahabad (India) 1946.

Gatti, Attilio, Grausames Afrika. Abenteuer mit wilden Tieren und Schwarzen. 229 Seiten mit 32 Abbildungen. Orell Füßli Verlag, Zürich 1946.

Haïdar Bammate (Georges Rivoire), Visages de l'Islam. 587 pp. Librairie Payot, Lausanne 1946.

Henninger, Jos., Über die völkerkundliche Bedeutung von 1001 Nacht. S.A. «Schweiz. Archiv für Volkskunde» XLIV (1947), S. 35-65.

Hophan, Otto, Die Apostel. 432 Seiten. Verlag Räber & Co., Luzern 1946.

Kothen, Robert, Catholiques et Anglicans. Vingt ans après les Conversations de Malines. 55 pp. Catholicité No 7. Editions Catholicité, 11 rue des Frères Vaillant, Lille 1946.

Niemöller, Martin, «... zu verkünden ein gnädiges Jahr des Herrn!» Sechs Dachauer-Predigten. 64 S. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1946.

Pedot, P.Dr. Lino M., O.S.M., La S.C. de Propaganda Fide e le Missioni del Giappone. (Urbaniana Ser. II. n. 7. Pont. Inst. Miss. Scient. Diss. selectae n. III.) 369 pp. Casa Gen. O.S.M. Via S. Marcello 20 A, Roma

Perbal, Alberto, Ritorno alle Fonti. (Orizzonti Missionari) 212 pp. Unione Missionaria del Clero, Roma 1942.

Perbal, Alberto, Lo Studio delle Missioni. 177 pp. Unione Missionaria del Clero, Roma 1946.

Plattner, Felix Alfred, Jesuiten zur See. Der Weg nach Asien. Ein Beitrag zur Geschichte der Entdeckungen. 367 S. Atlantis-Verlag, Zürich 1946.

Schütte, Jos. Franz, S. J., Alexandro Valignanos Ringen um die Missionsmethode in Japan. Juli-Dezember 1579. 50 S. Borgo S. Spirito 5, Roma 1944.

Une fondatrice en Birmanie. Sr. Marie-Gertrude du Sacré-Cœur. Petite Sœur des Pauvres. 32 pp. Editions de l'Arc, 149 rue de Rennes, Paris 1946.

Valignano, Alexandro, S. J., Il ceremoniale per i Missionari del Giappone. «Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão». Edizione critica, introduzione e note di Giuseppe Fr. Schütte S. J. XVI-360 pp. Edizione di «Storia e Letteratura», Roma 1946.

Vlamynck, J., M. S. C., Vlaandern verovert voor christus. 234 pp. De Kinkhoren, Brugge-Brussel 1946.

Weckerling, Rudolf, Die evangelische Kirche zwischen Ost und West. 16 S. Evangelischer Verlag, Zollikon-Zürich 1946.

Zwemer, Sam. M., A factual survey of the Moslem World with maps and statistical tables. 32 pp. Loizeaux Brothers, New York 1946.

Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft
Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire

I.

Georg Schurhammer S. J.

Der hl. Franz Xaver in Japan

〈1549 – 1551〉

48 Seiten, geh. sFr. 3.—; $ 1.—; £ 4/—.

II.

Fernand Combaluzier C. M.

Un Inventaire des Archives de la Propagande

〈milieu du XVIIe siècle〉

46 Seiten, geh. sFr. 3.—; $ 1.—; £ 4/—.

Bestellungen: **Administration der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft Schöneck / Beckenried (Schweiz).**

Prof. Dr. Joh. Beckmann SMB

Die katholische Missionsmethode in China in neuester Zeit

(1842 - 1912)

- Geschichtliche Untersuchung über Arbeitsweisen, ihre Hindernisse und Erfolge -

1931, XVI+202 pp. kart. sFr. 9.—.

«A scholarly, well documented impartial study, by an Roman Catholic, based upon an extensive examination of the pertinent printed material». (K. S. Latourette, A History of the Expansion of Christianity, vol. VI [1944], p. 460.)

Verlag des Missionshauses Bethlehem, Immensee (Schweiz).

PINIOL - PRAEPARATE haben sich glänzend bewährt

als **Wund- und Brandsalben:** in leichten und schwersten Fällen «Piniol», «Peru-Piniol», «Piniol-Spezial», «Pinolan», «Pinoperan»

als **Antirheumatiken und Antineuralgica:** in akuten und chronischen Fällen «Piniol», «Piniol-Spezial», «Pinosana extra», «Pinilique», «Piniolin 3 %, und 10 %», «Pinomethylin»

als **Nasensalben:** «Pinimenthol», «Piniol-H» (gegen Heufieber), «Piniol-E»

für **Rachen-, Hals- und Atmungsorgane:** «Piniol-Inhalation», «Gurgelwasser», «Piniol-Husten-Tabletten», «Piniol-Angina-Tabletten», «Piniol-Zahnpasta»

zur **Haut- und Körperpflege:** «Badesalze», «Fichtennadelextrakte», «Piniol-Vaselin», «Haut- und Sonnen-Öle», «Piniol-Puder», «Birken-Haarwasser».

25 Es empfiehlt sich höflich **PINIOL AG., LUZERN**

15

Die lästige Wurmplage!

Von den bekannten Darmparasiten des Menschen sind die Oxyuren (Madenwürmer) besonders widerstandsfähig. Ihre Bekämpfung gelingt nur, wenn ihnen der zu ihrem Gedeihen notwendige Nährboden entzogen wird.

WURMICID,

nach Vorschrift eingenommen, unterbindet die Weiterentwicklung dieses Schmarotzers durch Änderung der Darmflora und zwingt ihn so zur Abwanderung. — Eine WURMICID-Packung ist ausreichend für eine Kur. Nr. 1 für Kinder, Nr. 2 für Erwachsene.

ADROKA A. G., BASEL 2 (Schweiz) Fabr. pharm. Spezialpräp.

Il ne suffit pas de «savoir» LE FRANÇAIS

Il ne suffit pas de «savoir» L'ANGLAIS

Il faut les savoir... A FOND

30 cahiers de lectures soigneusement préparées 100 auteurs

Toutes les nuances de la langue dans plus de 15.000 expressions

Demandez le programme et les conditions au Cours International de Langues par Correspondance, rue de Chantepoulet 11, Genève, au moyen du coupon ci-dessous.

Je m'intéresse à votre cours de:

* 1. FRANÇAIS pour personnes de langue allemande.
* 2. ANGLAIS pour personnes de langue française.
* 3. ANGLAIS pour personnes de langue allemande

et désire de plus amples renseignements sans engagement de ma part.

Nom et prénom: .....

Domicile professionel: .....

Adresse: .....

.....

(Ecrire lisiblement) * Biffer ce qui ne convient pas.

ANTONIANUM

32

Periodicum philosophico - theologicum trimestre

Editum cura Professorum Pontificii Athenaei Antoniani de Urbe.

Annus XXII — Januarius-Junius 1947 — Fasc. 1-2.

Index fasciculi: **P. Franciscus Spedalieri S. J.**, De infallibilitatis Ecclesiae in Sanctorum Canonizatione causa seu titulo (p. 3-22) — **P. Caelestinus Martini O. F. M.**, De ordinatione duarum Collectionum quibus Ambrosiastri «Quaestiones» traduntur (23-48) — **P. Hugo Bren O. F. M.**, De sociali ligatione superflui (49-64) — **P. Anastasius Van den Wyngaert O. F. M.**, Mgr. B. Della Chiesa Évêque de Pékin et Mgr. C. Th. Maillard de Tournon, Patriarche d'Antioche (65-91) — Miscellanea: **Prof. Dr. Sabatino Moscati**, Gli Ebrei e il Mare (92-95) — **Bibliographia et Chronica** (96-120).

Anno 1947 prodit duobus fasciculis duplicibus, paginarum insimul ca. 400. - Pretium subscriptionis **huius anni** in Italia est **lib. ital. 500**; extra Italiam **Doll. Am. 2.50**, praevie solvendae.

Pretium singulorum voluminum annualium iam editorum est ubique **lib. ital. 500**; insuper accedunt expensae postales.

Directio et Administratio: ROMA, via Merulana 124

Goth 1870

Internationale Transporte

Goth & Co. A. G.

Basel

La Chaux-de-Fonds, Chiasso, Genève
St. Gallen, Zürich

30 **Gleiches Haus: Antwerpen / Belgien.**

Zünd+Cie 29

Abt. Büromaschinen

Luzern, Hirschengraben 15

Remington

Schreib-, Rechen- und Buchungs - Maschinen.
Standard- und Portable-Modelle.

Druckarbeiten

jeder Art prompt, sorgfältig und preiswert!

GEBRÜDER OBERHOLZER
BUCHDRUCKEREI - UZNACH

Duckett *London's Greatest Catholic Book Centre*

140, STRAND, W. C. 2

London, England

NEW AND SECOND-HAND BOOKS
LENDING LIBRARY . READING ROOM

Read Duckett's Register. The new Catholic Literary Monthly.
4/- per annum, post free; any part of the world. 13

Tel: TEM. 3008 Telegrams: Gallows, Estrand, London

Schriftenreihe der Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft
Les Cahiers de la Nouvelle Revue de science missionnaire

I.

Georg Schurhammer S. J.

Der hl. Franz Xaver in Japan

⟨1549 – 1551⟩

48 Seiten, geh. sFr. 3.—; $ 1.—; £ 4/—.

Die neue Schriftenreihe der NZM will Beiträge zur Missionswissenschaft, die entweder in der Zeitschrift erschienen sind oder Originalarbeiten enthalten, einem weiteren Leserkreis zugänglich machen. P. Schurhammers gründliche Zusammenfassung der Xaverius-Forschung über den Aufenthalt des Heiligen in Japan wird für Japanologen und alle Verehrer des Heiligen in verschiedenen Ländern von besonderem Interesse sein.

Bestellungen: **Administration der**
Neuen Zeitschrift für Missionswissenschaft
Schöneck / Beckenried (Schweiz).

LUZAC & Company Ltd. *46, Great Russell Street London W. C. I.*

Specialists in Oriental Literature new and second-hand. Write for catalogues.

Luzac's Oriental List,

a quarterly bibliography of new Oriental books from all over the world, annual suscription 3s. a year post free, in its 57th year. 22

Die zuverlässigen Choralbücher von Solesmes

Graduale Romanum, Liber Usualis, Liber Officii, Antiphonale Romanum, Kath. Pfarrgottesdienst, Paroissien Romain, Graduel-Vespéral, Kyriale, Cantus Missae, Cantus Selecti, Einzelausgaben von Meßordinarien und Proprien, Orgelbegleitungen, theoretische Werke

in den zuverlässigen Einbänden der Buchbinderei

Ansichtssendungen bereitwilligst!

höchlifrey
BADEN bei ZÜRICH

18

AFRICA

Journal of the INTERNATIONAL AFRICAN INSTITUTE

Editor: The Rev. Dr. E. W. Smith.

Published for the Institute by the Oxford University Press.
Quarterly in January, April, July, October.

Original Articles on African linguistics, Anthropology Arts and Crafts, Customary Law and the Social organisation of African Peoples.

Abstracts of papers from other scientific journals, Reviews of books, bibliography of current literature relating to African languages and cultures.

Annual subscription £ 1.5. 0. (sterling), F. 600 (French).

All enquiries to be addressed to:
The Secretary, International African Institute,
17 Waterloo Place, London, S. W. 1.

21

SCHWEIZERISCHE SPAR- & KREDITBANK

Spareinlagen
(gesetzlich privilegiert)
Kassa-Obligationen

St. Gallen *Appenzell*
Zürich *Au*
Basel *Brig*
Genf *Fribourg*
Martigny
Olten
Rorschach
Schwyz
Sierre

19

Alle Bankgeschäfte diskret und zuverlässig

Tuchfabrik Entlebuch A. G.

vorm. Birrer, Zemp & Cie.

4

Altes Vertrauenshaus vieler Klöster und Anstalten!

PINIOL-PRAEPARATE haben sich glänzend bewährt

als Wund- und Brandsalben: in leichten und schwersten Fällen «Piniol», «Peru-Piniol», «Piniol-Spezial», «Pinolan», «Pinoperan»

als Antirheumatiken und Antineuralgica: in akuten und chronischen Fällen «Piniol», «Piniol-Spezial», «Pinosana extra», «Pinilique», «Piniolin 3 %, und 10 %», «Pinomethylin»

als Nasensalben: «Pinimenthol», «Piniol-H» (gegen Heufieber), «Piniol-E»

für Rachen-, Hals- und Atmungsorgane: «Piniol-Inhalation», «Gurgelwasser», «Piniol-Husten-Tabletten», «Piniol-Angina-Tabletten», «Piniol-Zahnpasta»

zur Haut- und Körperpflege: «Badesalze», «Fichtennadelextrakte», «Piniol-Vaselin», «Haut- und Sonnen-Öle», «Piniol-Puder», «Birken-Haarwasser».

25 Es empfiehlt sich höflich **PINIOL AG., LUZERN**

15

Die lästige Wurmplage!

Von den bekannten Darmparasiten des Menschen sind die Oxyuren (Madenwürmer) besonders widerstandsfähig. Ihre Bekämpfung gelingt nur, wenn ihnen der zu ihrem Gedeihen notwendige Nährboden entzogen wird.

WURMICID,

nach Vorschrift eingenommen, unterbindet die Weiterentwicklung dieses Schmarotzers durch Änderung der Darmflora und zwingt ihn so zur Abwanderung. — Eine WURMICID-Packung ist ausreichend für eine Kur. Nr. 1 für Kinder, Nr. 2 für Erwachsene.

ADROKA A. G., BASEL 2 (Schweiz) Fabr. pharm. Spezialpräp.

M. STADELMANN & Co.

ST. GALLEN O

3

PARAMENTE UND FAHNEN

ALLES FÜR DEN KIRCHENBEDARF UND DIE MISSIONEN

Brogle's Söhne, Kerzenfabrik 23
Sisseln / Aarg.

empfehlen Ihnen alle **Kerzen** zu liturgischen Zwecken
in bester und garantiert reiner Qualität.
Verlangen Sie bitte unsern Prospekt.

Kathol. Missionsjahrbuch der Schweiz

Es sind noch vorrätig die Jahrgänge:

1934—37: Statistiken über die Schweiz. Missionsgesellschaften
1938 : Mission und Schule
1939 : Einheit in Christus
1940 / 41: Universalismus und Weltreligionen
1942 : Missionskirche und Kultur 24
1943 : Laie und Weltmission
1944 : Mission im Krieg
1945 : Der Missionar
1946 : Missionswerk=Gnadenwerk.

Die Jahrgänge 1938—46 werden zum Gesamtpreis von Fr. 11. abgegeben.
Einzelpreis Fr. 1.50. Zu beziehen bei:

SKAMB, Salesianum, Fribourg (Suisse)

Für Druckarbeiten
wenden Sie sich an
Gebr. Oberholzer, Buchdruckerei Uznach

GTU Library
3 2400 00251 3319

Neue Zeitschrift für
Missionswissenschaft

v.3
1947

CBPac

v.3
1947

39543

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709